This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

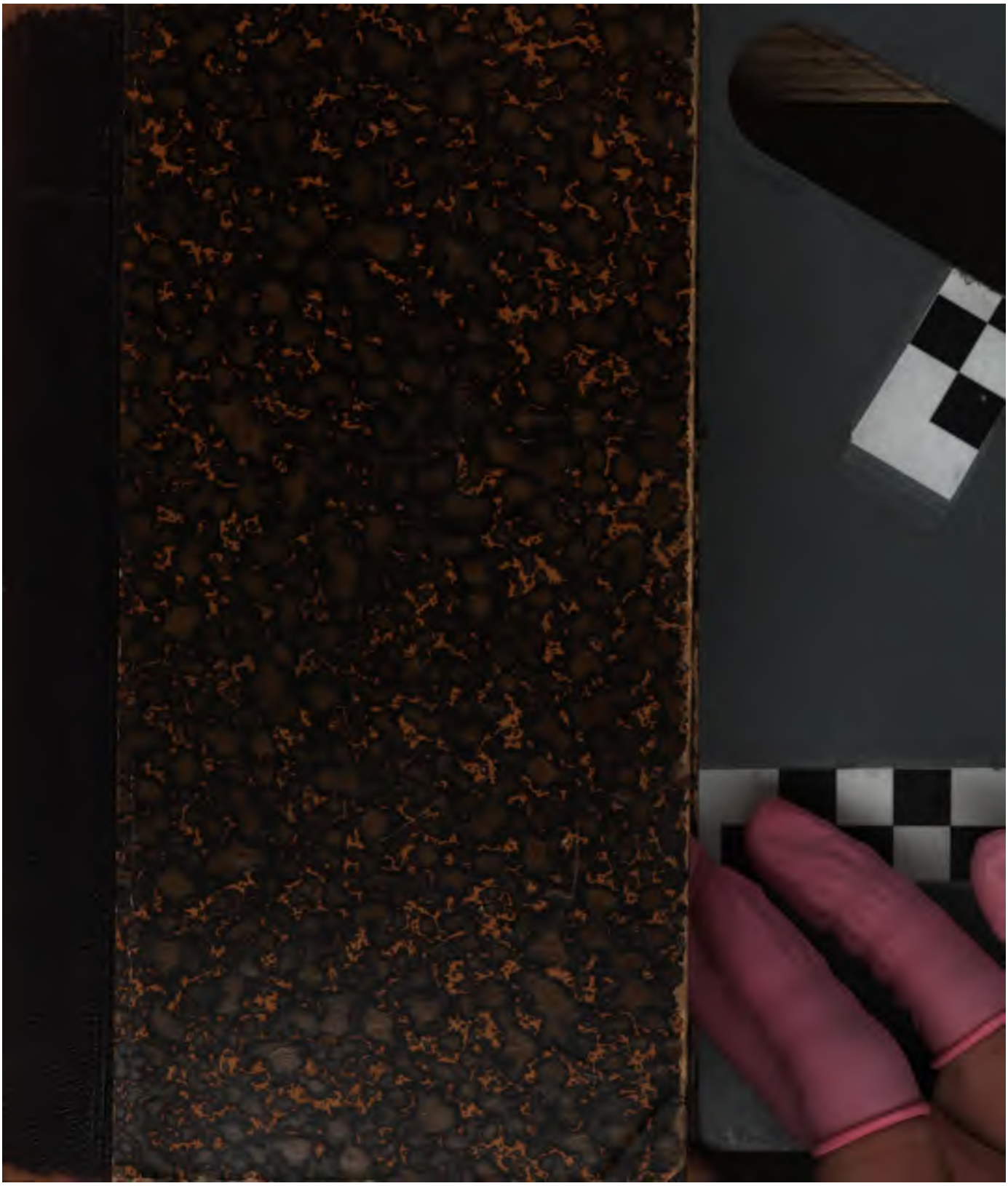
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

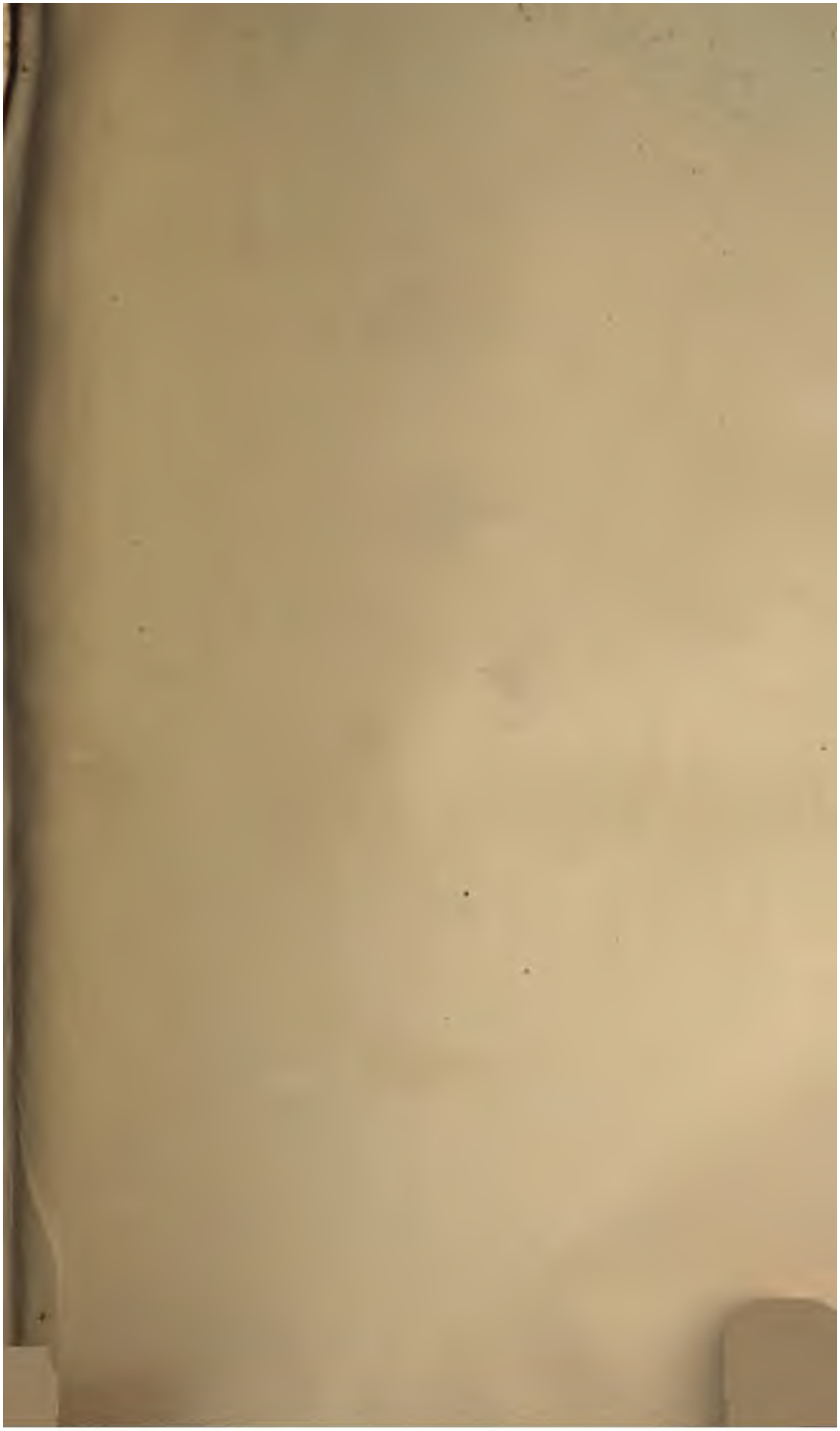
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



193
S341



Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes erster Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Geſchichte

der

Philoſophie.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe

herausgegeben

von

H. Ritter.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1839.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes erster Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Geſchichte der Philoſophie.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe

herausgegeben

von

H. Ritter.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

LIBRARY OF THE
LELAND STANFORD JR. UNIVERSITY.
a. 50682
MAR 12 1901

Vorrede des Herausgebers.

Unter Schleiermacher's ſchriftlichem Nachlaß wurde eine Sammlung von Papieren gefunden auf die Geſchichte der Philoſophie bezüglich, meiſtens aus einer ziemlich frühen Zeit ſeines Lebens ſtammend. Dieſer Umſtand konnte es bedenklich machen, ob man dieſe Papiere für die Sammlung ſeiner Schriften benutzen ſollte, noch mehr aber die eigenen Aeußerungen Schleiermacher's vor ſeinem Tode, welche dies wenn auch nicht zu misbilligen, doch nicht anzurathen ſchienen. Nachdem dem Herausgeber alle jene Papiere, überdies mehrere Nachſchriften nach Schleiermacher's Vorleſungen über die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie übergeben worden waren, hat er ſich nicht ohne einiges Zögern zur Herausgabe deſſen entſchloſſen, was jetzt vorgelegt wird. Er fühlt ſich verpflichtet die Gründe für ſeinen Entſchluß und Rechenſchaft von ſeinem Geſchäfte bei der Herausgabe zu geben.

Da nicht alles geeignet war öffentlich gemacht zu werden, bald aber in die Augen fiel, daß doch viel der Aufbewahrung Werthes darunter ſich finde, ſo war das wichtigſte Geſchäft eine richtige Auswahl zu treffen.

Schon der erſte Ueberblick ließ zwei Klaſſen dieſer Schriften unterſcheiden, ſolche, welche zu Schleier-

macher's Vorleſungen über die ganze Geſchichte der Philoſophie gehören, und eine Zahl von Arbeiten von weniger allgemeinem Inhalt. Von dieſen ſind ſchon einige für die akademiſchen Schriften, zu welchen ſie gehören, ausgeſondert worden; von den übrigen ſchien nur eine für den Druck geeignet, von welcher weiter unten die Rede ſein wird. Die größte Aufmerkſamkeit aber zogen die Papiere auf ſich, welche den Vorleſungen angehören.

Es war die Frage, ob man ſich entſchließen ſollte, aus den vorliegenden Nachſchriften nach den mündlichen Vorträgen Schleiermacher's, zwei aus den Jahren 1819 und 1820, zwei andere vom Jahre 1823, doch alle nur über die Geſchichte der alten Philoſophie, das Brauchbare und Zuverläſſige auszuſondern oder den eigenhändigen Entwürfen Schleiermacher's für ſeine Vorleſungen zu folgen. Das erſtere ſchien bedenklich wegen der Unſicherheit des Geſchäfts, an welchem ſchon viele geſcheitert ſind, ſo wie denn auch eine genauere Einſicht in die nachgeſchriebenen Hefte bald zu der Ueberzeugung führte, daß keins derſelben, obgleich einige ſehr verſtändig und geſchickt angelegt, hinlängliche Bürgſchaft wie für die Richtigkeit des Einzelnen, ſo für die Vollſtändigkeit des Zuſammenhanges darbiete. Das andre dagegen mußte den Zweifel erregen, ob es paſſend ſei, ſo alte Papiere — ſie ſind vom Jahre 1812 — jetzt noch an das Licht zu ſtellen.

Dieſer Zweifel wurde ſehr verſtärkt durch die Unterſuchung derſelben im Einzelnen. Für die Geſchichte

der alten Philoſophie hat Schleiermacher ziemlich ausführliche Sammlungen angelegt, doch keineswegs vollſtändige, und wenn man bedenkt, daß ſeit 1812 eben in dieſem Fache vieles und nicht unbedeutendes an den Tag gefördert worden, ſo wird jeder ſich vorſtellen können, daß Schleiermacher ſelbſt, wenn er jetzt die Ergebniſſe ſeiner Forſchung vorlegen ſollte, vieles anders ſtellen würde, als er es damals geſtellt hat. Davon geben auch die Randbemerkungen Zeugniß, welche er in ſpäterer Zeit hie und da, doch gewiß nicht regelmäßig, beigeſchrieben hat, ſo wie zum Theil ſehr weſentliche Umänderungen, welche er in ſpätern Vorleſungen hat eintreten laſſen. Noch mislicher ſteht es mit dem Entwurfe für die Geſchichte der neuern Philoſophie. Daß er nicht vollſtändig iſt, würde den geringſten Anſtoß erregen; aber er iſt auch aus einer nur ſehr lückenhaften Quellenforſchung hervorgegangen, welches in Berufung auf andere Geſchichtſchreiber der Philoſophie, auch wohl in Unſicherheiten des Urtheils, ja in bedeutenden Irthümern über das Thatſächliche ſich verräth. Bei dieſem Stande der Dinge hätte man es für räthlich halten können, nur einzelne Theile aus dieſen Entwürfen zu veröffentlichen.

Wenn demungeachtet ein ſo unvollendetes Werk hier ganz mitgetheilt wird, ſo haben den Herausgeber hierzu vorzüglich zwei Betrachtungen beſtimmt. Die eine iſt, daß der Werth der Schleiermacherſchen Geſchichte der Philoſophie hauptſächlich in den allgemeinen Begriffen liegt, welche er durch das Ganze durchzuführ-

ren und zu bewähren ſucht, wie dies jeder Kenner Schleiermacherſcher Werke wohl von vornherein vermuthen wird; dieſen an das Licht zu ſtellen war alſo nöthig das Ganze zu geben, höchſtens mit Auslaſſung einiger Beiwerke, wie ſie an jedes menſchliche Werk ſich anzuſetzen pflegen, wie ſie aber auch ein jeder Billige ohne Beſchwerde erträgt. Die andere ſtützt ſich auf die Meinung, daß es für die Kenntniß Schleiermacher's von weſentlicher Bedeutung iſt auch ſeine Philoſophie zu kennen und ſo wie er ſelbſt ſeine Philoſophie von ſeiner Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie nicht zu trennen pflegte, ſo auch eben dieſe einen unentbehrlichen Maaßſtab für die Beurtheilung jener abgeben muß. Wir dürfen nicht hoffen, daß die Kritik anderer Syſteme, ohne welche ſich jetzt keine haltbare Philoſophie geſtalten kann, ſo ausführlich in einem andern nachgelaſſenen Werke Schleiermacher's ſich finden werde, als in dieſem, und daher ſchien es uns Pflicht, es ſo vollſtändig mitzutheilen, als es vorhanden war.

Daß dieſe Kritik oft in wenigen räthſelhaften Worten nur angedeutet und zuletzt abgebrochen iſt, denn der Schluß der Geſchichte fehlt, können wir nur bedauern. Wir hätten gern eine vollſtändigere Ergänzung gegeben, als in der Abhandlung über die Spinoziſtiſche Philoſophie enthalten iſt, welche wir beifügen. Daß wir dieſe abdrucken laſſen, geſchieht hauptſächlich wegen der kritiſchen Bemerkungen über die Leibnitziſche und Kantiſche Philoſophie, welche ſie enthält. Sie iſt nach der Handſchrift zu urtheilen aus einer ſehr frühen

Zeit, welches auch der Inhalt bestätigt, gewiß vor der Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), auch wahrscheinlich ehe die Werke des Spinoza von Paulus herausgegeben erschienen waren (1802), in einer Lage geschrieben, in welcher die seltenen opera postuma jenes Philosophen nicht benutzt werden konnten; denn Schleiermacher citirt nur nach den Auszügen Jacobi's und freut sich auch in andern Aufsätzen verwandten Inhalts, welche wir für den Druck nicht geeignet fanden, daß er nun bald die Werke des Spinoza selbst werde einsehn können. Daß wir eine so frühe, bei mangelhaften Hülfsmitteln ausgearbeitete und überdies unvollendete Abhandlung abdrucken lassen, muß der vorher angegebene Gesichtspunkt bei denen vertreten, welchen die in ihr enthaltenen scharfsinnigen Vergleichungen nicht hinlänglich einleuchten sollten.

Für die Herausgabe bot die zuweilen sehr schwer zu lesende Handschrift, an manchen Stellen abgenutzt durch langjährigen Gebrauch, daneben auch wohl offenbare Schreibfehler, welche Schleiermacher übersah oder zu ändern nicht für nöthig hielt, manche Schwierigkeiten dar. Die meisten sind glücklich überwunden worden durch Hülfe der nachgeschriebenen Hefte oder auch der Excerpte und anderer Notate, deren sich Schleiermacher für diese Vorlesungen bedient hatte. Nur in einigen Fällen hat zu Vermuthungen die Zuflucht genommen werden müssen, aber nur da, wo der Stil einer Nachhülfe bedurfte, welcher ja bei solchen Entwürfen etwas sehr untergeordnetes ist. Auf diese Weise

hat der Herausgeber sich besonders bemüht, Zweideutigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche bei dem Unausgeführten des ganzen Werkes und dem Unzusammenhängenden der Sätze oder gar der Worte zu befürchten waren. Zu Ergänzungen oder Berichtigungen hat er sich nicht verleiten lassen, wiewohl die Versuchung oft nahe lag. Nur Kundige werden diese Entwürfe gebrauchen wollen, welchen sie als Fingerzeige eine bedeutende Hülfe gewähren dürften. Selbst die Spuren unvollendeter Forschung hat der Herausgeber nicht verlöschen wollen, nicht einmal die Fragezeichen, welche Schleiermacher selbst hier und da eingestreut hat, wobei nur bemerkt werden soll, daß sie nicht überall aus Unsicherheit wegen ungenügender Sammlung der Thatsachen herzustammen, sondern zuweilen nur den Zweifel auszudrücken scheinen, ob nicht für die Darstellung ein noch schärferer Ausdruck gewonnen werden könnte. Dagegen schien es bei der Herausgabe Pflicht zu sein dem oft gar zu kurzen oder auch irrigen Texte durch Anmerkungen zu Hülfe zu kommen, wo solche aus handschriftlichen Bemerkungen Schleiermacher's oder aus den nachgeschriebenen Heften gezogen werden konnten. Von den späteren Randbemerkungen Schleiermacher's zu den Entwürfen für seine Vorlesungen ist nur das Bedeutendere ebenfalls in Anmerkungen gebracht worden. *Καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον.*

Kiel den 28. Sept. 1835.

H. Ritter.

Geſchichte

der alten Philoſophie.

Einleitung.

Einigung über das Geſchäft iſt ſchwierig. Denn wer die Geſchichte der Philoſophie vorträgt, muß die Philoſophie beſizen, um die einzelnen Facta, welche ihr angehören, ausſondern zu können, und wer die Philoſophie beſizen will, muß ſie hiſtoriſch verſtehn.

Auch ſcheint man den Streit, was Philoſophie ſei, vorher geſchlichtet zu haben, da jede Partei der andern vorwirft, das ihrige ſei nicht Philoſophie. Ein Gegenſaz, der gar nicht ſtattfindet; denn man kann wol ſagen, daß etwas falſch ſein würde, wenn man es als philoſophiſch anſehen wollte, aber man ſagt eben damit, daß es nicht philoſophiſch iſt.

Da wir aber gar nicht urtheilen wollen, ſondern nur ſehen: ſo brauchen wir uns nur formal zu verſtändigen über das, was die philoſophiſche Aufgabe iſt. Erſter Gegenſaz zwiſchen Wiſſenſchaft und Empirie, Schein und Wahrheit, Relation und Sein. Aber nicht alles Erkennen iſt Philoſophie. Daher zweiter Gegenſaz zwiſchen den realen Wiſſenſchaften und der Philoſophie. Weit ſchwieriger. Grundfactum aber iſt, daß jedes von beiden iſolirt den Charakter der Wiſſenſchaft verliert; Formularweſen, empiriſches Abſtractionsweſen. Daher haben wir nun auf den

Charakter vorzüglich unſer Augenmerk zu richten; immer aber eins durch das andere zu verſtehn.

Natürlich iſt das Verhältniß verſchieden. Anfangs weniger getrennt und mehr der Gegenſaz gegen die Empirie hervortretend, hernach mehr das Erkennen ſelbſt nach beiden Richtungen aus einander gehend.

Alles reale Erkennen iſt hiſtoriſch und ſucht das einzelne durch ſeine Stelle in der Totalität zu verſtehen. Alles philoſophiſche vernichtet das räumliche und zeitliche Auseinanderſein und ſucht jedes einzelne durch die Identität mit dem ganzen zu verſtehn.

Ganz falſch alſo, wenn man in einer hiſtoriſchen Unterſuchung wie die unſrige auf die Identität ausgeht, die dann nur eine ſcheinbare Identität eines einzelnen mit einem andern wird. Das kann nur nüzlich ſein zu irgend einem pragmatiſchen Zwekk, verdirbt aber den hiſtoriſchen Blikk.

Deswegen iſt es am beſten, die hiſtoriſche Unterſuchung mit dem Alterthum anzufangen, weil es ein abgeſchloſſenes ganzes bildet, in dem wir nicht mehr befangen ſind, ſondern welches uns fremd iſt und deſſen Einwirkungen auf uns nicht unſere eigne Bildung überragen, wie jeden ſein eignes Gefühl davon überzeugen kann.

Vor jener falſchen Tendenz, die freilich je weiter hin deſto ſtärker ſich aufdringt, verwahren wir uns am beſten, wenn wir das individuelle der helleniſchen Denkart recht auffaſſen und es immer im Auge behalten. Dann wird uns das moderne als ein ganz fremdes erſcheinen, das mit jenem nichts zu thun hat.

Alſo wir haben eine reine hiſtoriſche Unterſuchung, nicht beurtheilend, ſondern nur zuſammenſtellend, über ein möglichſt abgeſchloſſenes — freilich durch einzelne Fäden mit dem übrigen zuſammenhangendes — ganzes, in der vollſtändigen Periode ſeines Daſeins vom Anfang bis zum Verfalle in der allgemeinen Verwirrung, und welches wir als ein lebendiges in ſich Eines betrachten.

Gegen das lezte ist bisher am meisten gefehlt worden; abentheuerliche Sammlung von Einzelheiten. Man muß zuerst ein allgemeines Bild sich gestalten lassen.

Wenn wir auf die Endpunkte unserer Periode sehen, finden wir das ganze als ein abgeschlossenes entstehend und wieder vergehend. Zulezt nämlich das Band zwischen dem allgemeinen und dem realen Element der Erkenntniß gelöset, leere Sprachkünstelei und Rhetorik, die empirischen Beobachtungen schon vorher verschieden, das metaphysische zu einer corrumpirten Mythologie selbst gemacht superstitiös zurükkkehrend, wie anfangs aus der ursprünglichen natürlichen Mythologie sich die Philosophie entwikkelt hatte. Diese Entwikkelung nun bildet den Anfangspunkt, der allmählige Uebergang läßt sich nachweisen. (Bei den späteren gebildeten Völkern schließt sich die philosophische Erkenntniß nicht an die eigne Mythologie an, sondern an den Einfluß eines fremden Erkennens. Dies ist Beweis genug für die Ursprünglichkeit alles helleniſchen.) Die Form der philosophischen Darstellung ist die starrste, gedrängteste Prosa; diese bildet sich allmählig aus der epischen und melischen Poesie. Das mythische Verfahren überhaupt ist die Thätigkeit der Vernunft selbst, nur der mit den Dingen noch nicht befreundeten, von der Wahrnehmung noch nicht genug unterstüzten, also willkührlich verfahrenden. Sie ist Vorpoesie, denn sie hat doch nur die kindlichsten Formen und den niedrigsten Charakter der Kunst, aber so ist sie Vorgeschichte und Vorphilosophie, physische sowol als ethische. In der Idee des Schikksals ist die Dialektik gebunden. Ueberall also in der Form der Fantasie das allgemeine und das besondere Element der Erkenntniß gebunden und nicht genug auseinander tretend, so daß wir also hier jenes lebendige Verhältniß von seiner Entstehung bis zu seiner Auflösung verfolgen können.

Zwischen beide Endpunkte muß aber nothwendig ein Mittelpunkt fallen, worin die Philosophie am lebendigsten ist. Die-

ſen zeigt uns die Geſchichte in der ſokratiſchen Periode. Das Grundfactum iſt die Eintheilung in Logik, Phyſik und Ethik, welche ein Auffaſſen des ganzen Umfanges des Gebietes der Erkenntniß und einen entwikkelten Sinn für die wiſſenſchaftliche Behandlung verräth. Nämlich Phyſik und Ethik ſtellen die reale Seite vor. Das höhere Leben iſt nichts anders, als das Sein der Dinge im Menſchen und das Sein des Menſchen in den Dingen. Das Wiſſen um dieſes Leben iſt die Erkenntniß. Das Wiſſen um jenes Element Phyſik, das Wiſſen um dieſes Ethik. Die Dialektik repräſentirt das allgemeine Element; eigentlich nur die negative Seite polemiſch gegen die niedere Reflexion, die vom Auseinanderſein der Dinge ausgeht. Die poſitive Seite behält immer die mythologiſche Form. (Sobald nämlich dieſe unter Ariſtoteles ſich verliert, geht auch der höhere Charakter der Wiſſenſchaft verloren. Dies Nichtloslaſſenwollen der Poeſie von der Philoſophie, als Uebermacht im Anfang, als concentrirter Mittelpunkt in der Blüthe, als ſelbſtumgebildete Uebermacht am Ende, iſt charakteriſtiſches Merkmal des helleniſchen im Gegenſaz gegen das indiſche, wo die Identität von Poeſie und Philoſophie ſich gar nicht lebendig relativirt, und vom Norden, wo beide von entgegengeſezten Punkten anfangend nie ganz zuſammenkommen.)

Sehen wir auf die Zeit zwiſchen dem Anfangspunkt und dieſer Blüthe: ſo finden wir dort die Zweige vereinzelt, vermöge eines großen nationalen Gegenſazes. Joniſch iſt das Sein der Dinge im Menſchen überwiegend, ruhiges Anſchauen in der epiſchen Poeſie. Doriſch das des Menſchen in den Dingen, der Menſch ſtreitend gegen die Dinge, ſeine Selbſtändigkeit behauptend, ſich ſelbſt als Einheit verkündend in der lyriſchen Poeſie. Aus jener die Phyſik bei den Joniern; aus dieſer die Ethik bei den Pythagoreern. Sprache und Dichtung finden wir in einem ſpätern Zeitraum combinirt im Atticismus. Dieſer iſt das Vaterland der ſokratiſchen Philoſophie. Nicht aber etwa jenes ein-

seitige verknüpfend, sondern nach dem Absterben von jenem als eine höhere Potenz hervorgehend. Daher finden wir auch früher einen dritten Anfangspunkt, der die Dialektik vereinzelt, nämlich die eleatische Philosophie.

Diese sieht man gewöhnlich als den Pantheismus des Alterthums an und legt ihr, wie es mit dieser Ansicht, ehe sie sich an gründlicher Einsicht nährt, nothwendig sein muß, eine mystische Tendenz unter. Widerlegen läßt sich das nur durch die einzelne Darstellung. Allein nur in dem positiven Aussprechenwollen der allgemeinen Seite der Erkenntniß kann das mystische liegen. Dies haben aber die Eleatiker nur auf eine höchst oberflächliche Weise gethan, indem sie das Eins der Vielheit entgegensezten. Die Polemik aber gegen die Vielheit der Dinge, wie die Wahrnehmung sie darstellt, war ihre Hauptsache; also gerade Dialektik. Wie nun diese den beiden realen Zweigen gleich entgegengesezt ist: so sind auch die Eleatiker, um weder Jonier noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt *), das andere der Sprache nach.

Die Vereinzelung der Zweige ist also Charakter der vorsokratischen Periode. Das vereinzelte ist aber seiner Natur nach vergänglich. Darum fand die sokratische Schule fast nur noch die Trümmer vor. Aus der ionischen Naturanschauung das Leben verschwunden und nur der Mechanismus übrig geblieben, in Leukippos und Demokritos. Die Eleatiker übergegangen in Sophisten. Auch das einzelne trägt also den organischen Charakter des ganzen.

Denken wir uns nun die ersten Keime einer höher potenziirten Anschauung: so konnte die erste Aeußerung derselben, vorzüglich auf die vorhandene Antiphilosophie gerichtet, und auch in der frühern Philosophie keine Befriedigung findend, nicht an-

*) Aus Nachschriften späterer Vorlesungen Schleiermacher's. Elea war mit Doriern vermischt und von ihnen umgeben.

ders als negativ ſein und erſt allmählig das Gebiet ſich aneignend poſitiv werden. Dann aber auch bald wieder ſich zerſpaltend und das Bewußtſein des Auffaſſens jener höhern Potenz verlierend, iſt auch dieſe kurze Zeit der Blüthe ebenſo organiſch conſtruirt. Die Einheit der ſokratiſchen Schule ſchwer aufzufaſſen; zuerſt nicht recht Schule, ſpäterhin nicht recht Einheit. Eigentlich gegen jede einzelne Seite gekehrt und in der Einheit der Forſchung und der Lebensweiſe ſich offenbarend.

Daher auch die Zerſpaltungen derſelben nicht einſeitige ſind, ſondern individuelle, das ganze Gebiet auf eigenthümliche Weiſe ausbildend, durch gleiche Geſinnung ſich fortbildend. Idee der Schule. Ihre Differenz hier anzugeben nicht geeignet. Dieſe Periode der Individualität hat auch ihren Anfang; die erſten Geſellſchaften der Sokratiker bildeten noch keine Schule. Am Ende iſt die Differenz der Schulen größtentheils wieder verſchwunden.

Ueber die Anſicht der alten von ioniſcher und eleatiſcher Philoſophie. Ihre Unvollſtändigkeit und ihr unhiſtoriſches; die Differenz beider Zeiträume geht ganz darin verloren.

So finden wir überall das urſprüngliche, das cykliſche, das nationelle, und haben ein allgemeines Bild ins Auge gefaßt. Allein in dem Umfang unſers Gegenſtandes giebt es viel einzelnes, deſſen Ort in dem ganzen ſich nicht aufzeigen läßt, theils wegen des natürlich nie ganz geſchloſſenen Zuſammenhanges in hiſtoriſchen Unterſuchungen, theils aus Mangel an Nachrichten. Daher Unterſchied in der Behandlung. In Beziehung auf dieſe iſt überhaupt noch nöthig im ganzen etwas zu ſagen über die Quellen der Geſchichte.

Zu einer Zeit, wo Schreiben noch eine Virtuoſität war, ließ ſich nicht jeder Gedanke aufzeichnen; es war ein natürlicher Inſtinct, nur dem, was eine gewiſſe Vollendung hatte, dieſe Ausdauer zu geben. Die poetiſchen Formen waren ſchon lange vorhanden und die Muſterwerke wurden nun ſchriftlich verzeichnet;

die ungebundene Rede schien nur für den gewöhnlichen Fluß der Gedanken. Daher die poetisirenden Philosophen sich leichter verewigten. Es gab aber überall auch eine Reihe unpoetischer. Wir haben nichts von den ältesten theoretischen Philosophemen der Jonier übrig, aber noch viel von gnomischen poetischen Versuchen. Empedokles weit verbreiteter als Anaxagoras. Indeß mußte wol alles vorsokratische späterhin untergehen. Wäre nur etwas übrig geblieben, das hätte wenig geholfen, weil der Zusammenhang nicht groß war. Die Nationalanstalten der Spiele scheinen auch den literarischen Verkehr haben erhalten zu können. Auch wurden Werke dort gelesen, aber er war selbst dorisch und konnte doch nur dem schriftlich verfaßten zu statten kommen. Spätere ersannen persönliche Jalousien, um diese Unkenntniß zu erklären. Ganz unnüz. Selbst Erwähnungen beweisen nichts. Herakleitos erwähnt eben so gut des Pythagoras, von dem er nichts gelesen haben konnte, als des Xenophanes. Platon der erste, der ordentlich gelesen und studirt hatte. Aristoteles Anfang des gelehrten Zeitalters.

Aus der sokratischen Periode die übrig gebliebenen Hauptwerke Platon und Aristoteles. Gerade die Hauptpunkte. Der Punkt der vollendetsten Einheit und der Punkt der anfangenden Declination. Späterhin wieder aus einer sehr schriftreichen Periode nur Fragmente übrig geblieben, so daß auch hier in der literarischen Geschichte sich wieder der Typus des ganzen zeigt. Die Hauptwerke müssen ihr Licht vorwärts und rükkwärts verbreiten. Was die spätern sokratischen Schulen betrifft: so werden sie dadurch am deutlichsten, daß wir sehen, wie sie sich aus dem Centrum entwikkeln und was sie etwa vorsokratisches aufnehmen.

Rükkwärts ist nun Aristoteles die Hauptquelle. Seine Verfahrungsart aber, weil er immer übersezt, keineswegs sehr zuverlässig. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß Simplicius, der die Werke noch besaß, nicht alle Behauptungen des Aristoteles

darüber mit Stellen belegt, weil er nämlich nicht fand, worauf es gehn ſollte. Sonſt aber führt er Fragmente an, daher nothwendige Ergänzung zum Ariſtoteles ſelbſt. Wie beim ioniſchen an Mangel, ſo leiden wir beim doriſchen an Ueberfluß, nämlich der Interpolationen, an denen ſchon die Verfaſſer der ſpäteren gelehrten Sammlungen litten. Man ſieht in den übrigen falſchen Werken die deutlichſten Spuren des platoniſchen und ariſtoteliſchen. Hier alſo iſt die Behutſamkeit des Ariſtoteles das, woran man ſich am meiſten halten muß. Außerdem unzuſammenhangende Angaben in den Sammlern, vorzüglich Plutarchos. Zum zuſammenhangenden Bilde die ariſtoteliſchen Angaben, die doch immer ſeiner Abſicht nach die allgemeine Seite treffen. Einzelne Data für die reale Seite aus dem übrigen. Aber man muß dieſe nicht als ganzes aufſtellen wollen, ſondern nur den Charakter des allgemeinen darin wiederzufinden ſich begnügen.

Ueber die Zeitordnung. Das Verſtehen des Momentes fordert das ſynchroniſtiſche; die Identität des Gegenſtandes zieht zum chronologiſchen hin. Beides muß, wie es die Natur jedes Gegenſtandes fordert, vereinigt werden. Die beiden großen Perioden ſondern ſich von ſelbſt, ſo daß das chronologiſche nicht durch ihren Scheidepunkt hindurchgeht, weil der Gegenſtand nicht mehr derſelbe iſt *). Wie aber jede Periode und zunächſt die erſte?

*) In ſeinen ſpätern Vorleſungen nahm Schleiermacher, wie ich aus den Nachſchriften ſehe, drei Perioden der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie an, indem er der ſokratiſchen Periode eine Periode des Verfalls, von der Ausbreitung des Eklekticismus an folgen ließ.

Erste Periode.

Bis Sokrates.

Die Verbindung der einzelnen Zweige unter einander ist nicht äußerlich; innerlich aber können wir sie bei jedem einzelnen wieder herstellen, also ist das synchronistische hier minder nothwendig. Die Identität des Gegenstandes aber ist äußerlich in einem Continuum der Zeit gegeben, also das chronologische gefordert. Allein am Ende der Periode, wo die Ausartung angeht, ist auch die Verbindung weit stärker, der gemeinschaftliche Charakter der Ausartung das hervortretende, die objective Beschränkung der einzelnen das verschwindende. Daher wird hier wieder die Verknüpfung nothwendig.

Wir werden also nach einander erzählen, ionisch, pythagoreisch, eleatisch, bis auf die Zeit der Blüthe vom Anfangspunkt der eigentlich philosophischen Bemühung an. Wo ist aber dieser? Um zu ihm zu gelangen müssen wir noch einmal zur vorphilosophischen Zeit zurükkkehren. Wir fangen die Philosophie an mit einer Vereinzelung der Zweige. Die Mythologie scheidet sich uns nicht eben so. Allein auch diese Scheidung ist ein allmähliger Uebergang. Daher auch die alten schon Mythologie an einzelne philosophische Secten anschließen. Dies ist allerdings künstelnde Deutung; man muß nur den philosophischen Prozeß in den Mythen wieder erkennen, nicht philosophische Resultate. Der in der Wahrnehmung befangene Mensch reißt entweder die Dinge an sich in Beziehung auf sein äußeres Dasein als seine Organe und Mittel, und stellt sie in dieser Beziehung zusammen.

Dies iſt das ſchlechthin antiphiloſophiſche Verfahren und war daher auch immer antimythiſch, wie Demokritos und Epikuros. Oder er ſezt das Band des Scheins und der Wahrheit, der Einheit und Vielheit in ſie, wie in ſich, und beſeelt ſie. Wobei er aber, ſo lange er noch nicht mit dem innern Leben der Dinge befreundet iſt, nur die Wahrnehmung zur Baſis hat und ſo zuſammenfaßt. Die Differenz des ioniſchen und doriſchen zeigt ſich auch ſchon in der Mythologie. Die Theogonien ſind kosmologiſch; auch im Epos ſind die Naturkräfte das bewegende. Aber die Beobachtung des Lebens giebt hier auch ein ethiſches Element, allein nur das untergeordnete empiriſche; die gnomiſche Poeſie. Die allgemeine Seite des Erkennens ſtellt ſich dar in dem, was als Gottheit geſezt iſt, ſofern es in ſeinem Sein betrachtet wird; die hymniſche Poeſie, die deshalb, je mehr ſie dieſen Charakter trägt, um deſto doriſcher iſt. Myſteriös, weil ſich nur hieran die höheren, der gemeinen Anſicht entgegengeſezten Beſtrebungen am beſten anknüpfen ließen. Und hieran reihen ſich offenbar die Pythagoreer. Wenn wir aber neben der poetiſchen auch eine unpoetiſche Reihe von Philoſophen ſezen und dieſe doch nicht können aus Nichts entſtanden ſein: woran knüpfen ſie ſich? Die änigmatiſche ſententiöſe Form iſt die proſaiſch werdende gnomiſche, die nach dem auffallenden ſtrebt, um für die Fortpflanzung die Hülfe des Sylbenmaaßes zu erſezen, und nach dem pikanten, um eine Art von äſthetiſchem Wohlgefallen zu erregen. In dieſem Uebergang der Form aus der Poeſie in die Proſa, aber faſt ausſchließend auf dem ioniſchen Gebiet, liegen die ſieben Weiſen.

Eigentliche Philoſophie kann nur da anfangen, wo der Wahrnehmung, wie ſie entblößt von der höhern Erkenntniß für ſich beſtehen will, widerſprochen wird, es ſei nun polemiſch oder durch aſſertoriſchen Vortrag einer entgegengeſezten Anſicht. Phyſiſch alſo, wo die Selbſtändigkeit der Dinge angefochten wird. Ethiſch, wo das Handeln des Menſchen nicht als bloße Reaction heraustritt, ſondern ſich als urſprüngliche Production ſezt. Dia-

lektisch, (wo die Sprache als Production der Wahrnehmung vernichtet wird oder noch ursprünglicher) wo die Wurzel des physischen und ethischen, das beseelende nämlich, als Gottheit gedacht, aus der niedern Potenz der Vielheit und des Gegensazes auf die höhere der Einheit erhoben wird. Als diese Punkte sezt man Thales, Pythagoras, Xenophanes. Der lezte unstreitig; den ersten will Platon nicht recht gelten lassen; über den zweiten erregt strenge Geschichtsforschung Zweifel; die beiden ersten sind wahrscheinlich nicht Schriftsteller gewesen. Thales noch Meister im änigmatischen und sententiösen. Wir wollen mit beiden anfangen. Der eine ist historisch gewiß, aber wol ziemlich leer. Dem andern wird viel beigelegt, aber er ist historisch unsicher.

Jonische Philosophie.

Keine Wissenschaft kann vollendet werden für sich. Denn wenn etwas nicht gesehen wird, kann auch das übrige nicht recht gesehen werden des allgemeinen Zusammenhanges wegen. Also wenn die Naturphilosophie sich vereinzelt, kann sie auch nicht vollständig sein. Je mehr von dem Umkreis des Erkennens fehlt, desto weniger kann die höhere Anschauung als Genie da sein, sondern nur als Talent. Dasjenige wird gefunden, wozu gerade ein einzelner organisirt ist, und dasjenige aufbewahrt, was gleichgeartete findet, die es aufnehmen oder aufs neue entdekken. Zwei Seiten unterscheiden sich vorzüglich in der Naturbetrachtung, auch schon so fern sie polemisch gegen die Resultate der niedern Wahrnehmung auftritt. Die auf das universelle Leben gerichtete, welche in den Dingen nur Productionen allgemeiner Kräfte und Naturfunctionen sieht, ohne sich durch den verbreiteten Schein eines besondern Lebens irren zu lassen; und die, welche statt der Dinge vielmehr die eigenthümliche Seinsart der Dinge als bleibend sieht und das gemeinschaftliche Leben nur als zugleichseiendes Resultat des besondern. Verschiedene Orga-

niſation gehört dazu; denn das univerſelle Leben offenbart ſich im großen, in der anorganiſchen Natur, in den atmoſphäriſchen Wirkungen, das beſondre aber im organiſchen, alſo verhältnißmäßig kleinen.

In der ſpätern Periode der ioniſchen Philoſophie unter Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles zeigt ſich dieſer Unterſchied ganz ſchneidend, aber auch ſchon in der frühern iſt er ſichtbar ſelbſt bei den erſten fragmentariſchen Beſtrebungen. Ja man kann mit Recht hier noch ſpeciellere Richtungen und Beſchränkungen erwarten, ſo daß jeder noch mehr als einzelnes Organ anzuſehen iſt.

Wenn aber in dieſer frühern Periode die Wiſſenſchaft nur auf dem Talent ruht, und die Beobachtungen nur einzeln ſind, kann man denn glauben, daß in denen, welche die Organe der Wiſſenſchaft waren, ſonſt nichts geweſen iſt? Man muß immer daran denken, daß die Wiſſenſchaft urſprünglich nur in der Mythologie verborgen war und ſich erſt allmählig daraus entwikkelte. Wo alſo die Wiſſenſchaft noch nicht iſt, da iſt Mythologie, und ſo ſchloſſen ſich dieſe Beſtrebungen auch ſtätig an die frühere Zeit an.

Thales *) ſtellte den Saz auf, daß das Waſſer die Grundform aller Dinge iſt, und alles ſich durchaus durch Verdünnung und Verdichtung entwikkelt. Dies iſt ſeine eigentliche Grundanſchauung. (Ob πυκνότης und μάνωσις thaletiſch ſind, iſt aus Ariſtoteles nicht zu verbürgen, um ſo weniger, da ſpäterhin

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Dafür daß Thales nichts geſchrieben, ſpricht auch ganz beſtimmt der untergeſchobene Brief deſſelben an Pherekydes b. Diog. Laert. Ariſtoteles indeß hatte ſchriftliche Quellen über ihn. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύσαι (De anim. I, 2.).

Anm. v. 1823. Die Anzeichen, daß Thales vom Gegenſaz der Spannung oder des Cohäſionszuſtandes ausgegangen, haben für mich das Uebergewicht über die, welche ihn vom organiſchen ausgehen laſſen. (S. Ritter.) Das Waſſer war ihm wol der einzige Körper, der Verdampfungs- und Erſtarrungsprozeß zuläßt. Sublimation der Metalle war wol unbekannt.

noch ἀραιόν für μανόν vorkommt.) Die Gründe aber oder Beweise, die Aristoteles und Simplicius anführen, scheinen nur untergelegt. Sie sind größtentheils von der Beobachtung des organischen hergenommen, auf welches Thales wol nicht sah. Denn man sieht, die Anschauung geht nach dem universellen Leben hin, Auflösung und Niederschlag in der Atmosphäre und die Wirkungen der Atmosphäre auf die Erde. Die rein elementarischen Stufen waren damals noch nicht allgemein gesezt. Thales nahm das Wasser heraus, weil es gegen die andern flüssigen Formen allmählig absteht und offenbar dem starren als Gegensaz am nächsten steht. ἀρχή, Anfang, im aristotelischen Sinn, hat er es wol schwerlich genannt, vielmehr wissen wir, daß dies Wort anarimandrisch ist, noch weniger στοιχεῖον, sondern er hatte wol nur dieses gemeint, daß die Function der Natur, welche er anschaute, sich im Wasser am lebendigsten offenbart, denn sonst müßte ihm jede Stufe, auf welcher sich diese unter der Potenz der Schwere stehende Function fixirt, gleich sein. Er ließ auch die Erde auf dem Wasser schwimmen, was hinreichend dagegen streitet, daß er sie für kugelartig gehalten, sonst müßte auch das Wasser sie als Kugel umgeben. Sondern gewiß hielt er sie für flach, wie spätere.

Hat aber Thales nichts gesehen als diese eine Function, und sollte das besondere für ihn gar nicht da gewesen sein? Hieher der Streit über den Atheismus. Keine Philosophie kann atheistisch sein, weil sie nicht die Totalität suchen kann ohne Einheit, und wie die Totalität des Seins die Welt ist, so ist die Einheit des Seins Gott. Unwahrscheinlich ist also nicht die Tradition, Alles sei beseelt und Alles voll Götter. Jene geht mehr auf die philosophische Seite, nämlich die Kraft selbst als Seele zu sezen, da sie ja nicht mit irgend einer bestimmten Form Eins sein kann. Das andere mythologisirt mehr und geht gewiß auf seine Art, das besondere Leben zu sehen, da die Götter ja ähnliche Seelen waren. An jenes schließt sich auch die Tradition

vom beſeelten Magnet an, daß er auch im ſtarren, wiewol nur in einzelnen Punkten, die Kraft als eigenthümlich lebendig ſezte. Denn ſonſt war es wol natürlich, das ſtarre eigentlich als todt zu ſezen, und weit mehr die alte Bemerkung, corpora non agunt solida, war der Grund, warum die Erde gar nicht als ἀρχή angeſehen wurde, als, was Ariſtoteles meint, dieſes, daß die Erde nur Eine Bewegung aufwärts zur Verdünnung habe, da die ἀρχή beide haben müſſe. Allein eben dieſes konnte wol Thales nicht thun, an irgend eine beſtimmte Form die Kraft mit zwei entgegengeſezten Richtungen ſo anknüpfen, daß er ſie mit ihr identificirte. Darum konnte die ideale Seite ſeiner Anſchauung, ſie als Geſez zu fixiren, nicht einen ſolchen Siz haben. Daher wahrſcheinlich auch dem Sinn, wenngleich vielleicht nicht den Worten nach der Ausſpruch ächt, daß die Nothwendigkeit das ſtärkſte ſei. Die Idee der Nothwendigkeit iſt nämlich nichts anders, als die Vorſtellung eines Geſezes im allgemeinen, das aber in der Beſtimmtheit ſeiner Anwendung noch nicht erkannt wird. In dieſe wird dann alles beſondere eingelegt und vermittelſt derſelben in das allgemeine aufgenommen, ſo daß ſie ſelbſt noch halb mythologiſch wieder auf eigne Art das mangelhafte der Erkenntniß ergänzt. Von dieſem ſo gedachten Geſez konnte er dann auch füglich ſagen, es ſei unbeweglich. Oder wenn dies kein eigner Ausdrukk iſt, konnte es geſagt werden im Gegenſaz gegen ſpäteres, z. E. gegen Empedokles. Nicht zurükkgehalten wird dieſe Vermuthung durch eine ariſtoteliſche Stelle, welche den Phyſikern das Forſchen nach der bewegenden Urſache abſpricht. Denn ſie redet offenbar nur nach dem größern Theile und fußt auf den Unterſchied zwiſchen dem mehr philoſophiſchen und mehr mythologiſchen. Jenen Ausſpruch aber nur deshalb für unächt zu halten, weil er nicht gleich verſtanden iſt, wäre voreilig aus Vorſicht.

Dies iſt es, was ſich von Thales zuſammenbringen läßt. Unſere combinatoriſche Regel war die natürliche, daß das Erken-

nen im allgemeinen nicht fragmentarisch isolirt sein kann und was sich nicht wissenschaftlich ausspricht, auf andre Weise muß vorhanden sein. Die kritische war, auf die spätern unsichern Zeugnisse sich nur in sofern zu berufen, als sie sich an ein ächteres leicht anschließen.

Die Zeitrechnung schwer zu bestimmen, weil selten und nur in spätern selbst schon unsichern Zeiten Geburtsjahre angegeben werden. Unbestimmtheit der Ausdrükke ἡλικία und ἀκμή. *Thales* Ol. 35—38 geboren, Ol. 56—58 gestorben.

Auf ihn läßt man gewöhnlich Anaximandros und auf diesen Anaximenes folgen. Spätere Zeugnisse hierüber sind immer sehr verdächtig wegen ihres bestimmten alexandrinischen Ausdrukks ἤκουσε oder dergl. Aristoteles drükkt sich behutsamer aus, aber deshalb läßt sich auch wenig mit Sicherheit folgern. Anaximandros geb. Ol. 42. und ebenfalls Ol. 56—58 gestorben. Die ganz verschiedene Art zu philosophiren macht, daß man ihn weniger als Nachfolger ansehen kann, sondern vielmehr als Ergänzung und anderen Zweig der älteren ionischen Schule *).

Anaximenes, nach Euseb. und Pseudo-Orig. ἀκμή Ol. 56 bis 58, freilich wol schwerlich Thales unmittelbarer Schüler, der Sache nach aber ihm am nächsten. Grundanschauung dieselbe Function; Richtung der Speculation eben so auf die Universalität. Nur hielt er für die lebendigste Potenz die Luft. Geht man von der so lang erhaltenen Idee der vier Elemente aus: so sind Wasser und Luft gleichsam zwei Brennpunkte, die einander nothwendig gegenüberstehen. Auch bei Anaximenes gewiß die angeführten vom organischen Leben hergenommenen Gründe nicht die ächten, sondern wieder das atmosphärische, und daß das Leben mehr in der Luft und im Uebergang des Wassers in die Luft ist, wie auch die platte, nur horizontal vom Wasser umgebene Erde, von der Luft aber beides, Erde und Wasser. Anders auch

*) In seinen Vorlesungen 1823 ließ Schl. hier den Hippon folgen.

wol ſchwerlich zu erklären, was Simplicius als Unterſchied ſezt, die ἀρχή des Thales ſei ein πεπερασμένον geweſen, die aber des Anaximenes ein ἄπειρον, wiewol dagegen zu ſein ſcheint, daß er auch das Feuer unter die πεπερασμένα ſezt. Denn die quantitative Beweglichkeit ſelbſt ſcheint mit dem ἀόριστον zuſammenzufallen, welche er dem Anaximenes abſpricht *).

Sonſt noch merkwürdig ſeine Erklärung vom warmen und kalten. Inconſequent wäre indeß der Ausdrukk, da er es nicht konnte an die fixirten Erſcheinungen innerhalb des Gegenſazes, ſondern an den Prozeß anknüpfen. Doch iſt dies vielleicht ſchlechte Verbeſſerung des Plutarchos.

Hypotheſen häufen ſich bei ihm. Dieſe ſind nur Verſuche, in den unverſtändlichen Wahrnehmungen die Grundanſchauung zu entdecken, alſo regt ſich allemal in ihm der Trieb nach Totalität der Erkenntniß. Falſch müſſen ſie nun freilich ſein in dem Maaß, als die Anſchauung ſelbſt nur einſeitig war und der Umkreis ihrer Anwendbarkeit nicht beſtimmt. Sonſt müßten Hypotheſen allemal wiſſenſchaftliche Weiſſagungen ſein. Merkwürdig ſind ſie auch wegen ihres Inhaltes. Sie beſtätigen unſere Anſicht von der Richtung der Betrachtung, denn ſie ſind durchaus rein meteorologiſch, nicht organiſch. Aſtronomiſches ſpricht ſich im Anaximenes noch wenig aus. Die kindliche Wahrnehmung von den an das κρυσταλλοειδές angenagelten ſcheibenförmigen Sternen **).

---

*) Spätere Anm. Schl. Anaximenes konnte leichter geradezu ſagen, die Luft ſei ein ἄπειρον, als Thales das Waſſer, und daraus iſt wol erſt der Unterſchied gemacht, daß die ἀρχή des Anaximenes ein ἄπειρον, die des Thales aber ein πεπερασμένον, welches nur aus ſeinem Stillſchweigen geſchloſſen wurde. Sein Grundweſen nannte Anaximenes unwahrnehmbar und nur deſſen Veränderungen in die Sinne fallend.

**) Die Nachſchriften vom Jahre 1823 haben hier den Diogenes von Apollonia, welchem Schl. nach einer ſpätern Anm. und Nachſchriften vom J. 1819 die Stelle nach dem Anaximandros anwies.

Anaximandros *). Von ihm schlechthin, seine ἀρχή sei τὸ ἄπειρον gewesen. Hiezu fügt an einer Stelle Simplicius noch ἀόριστον, ohne sich bestimmt über die Geltung dieses Ausdrukks zu erklären. An einer andern freilich erklärt er dieses von dem Mittelding zwischen Wasser und Luft und schreibt dies dem Anaximandros zu; dann wäre seine Ansicht freilich die thaletische und er hätte, wie auch Simplicius den Grund anführt, nur einen genaueren Mittelpunkt finden wollen, welches ein schlechtes Bestreben gewesen wäre, da dann dieses lebendigste gar nicht zur Anschauung gekommen wäre. Allein gegen diese Erklärung stimmt anderwärts Simplicius selbst, und die beiden Stellen des Aristoteles beweisen deutlich, daß seine Meinung nicht gewesen, dieses Mittelding dem Anaximandros zuzuschreiben. Nimmt man hinzu, daß er zuerst die Ausdrükke ἀρχή und ἄπειρον wahrscheinlich auch gebraucht, und daß Aristoteles ihm ausdrükklich eine andre Erzeugungsart der Dinge zuschreibt, der auch Cicero gewiß aus einer guten Quelle folgt: so muß man fast nothwendig folgern, daß seine Anschauung eine ganz andre gewesen als die des Thales. Denn in seinem Sinne von ἀρχή, daß sich daraus die Dinge erzeugen und ausscheiden, mußte dem Thales jede Potenz gleich sehr ἀρχή sein, also keine ἀρχή als Anfang, und eben so ist dies Ausscheiden, ἔκκρισις, διάκρισις, etwas, was sich aus der Anschauung der bloßen Verdünnung und Verdichtung nicht ergeben kann. Nimmt man hinzu die in dem ἄπειρον befindlichen Gegensäze und nach Theophrastos das Zusammentreten des gleichartigen, also auch das Vorhandensein (aber nicht auf eine zeitliche und wahrnehmbare Weise) der fixirten endlichen Formen des Seins im ἄπειρον: so sieht man, sein

*) Spätere Anm. Schl's. Der Ausdruck des Diog. Laert. πεπόληται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν deutet auf eine kleine alles umfassende Schrift und mehr kann man ihm wol nicht beilegen. Apollodoros der Verfasser der χρονικά hat nach Diog. Laert. II, 2 noch die Schrift des Anaximandros gehabt.

ἄπειρον iſt die Identität von Einheit und Totalität, und er offenbar der Vater der ſpeculativen Phyſik. Daher nicht mit Unrecht als erſter Philoſoph von Diogenes angeführt, indeß Thales ſich noch unter den ſieben Weiſen verliert. Auch erſte Quelle der philoſophiſchen Sprache, die freilich noch ein ſtarkes mythologiſches Element trägt. Ueberdies iſt auch faſt nichts ånigmatiſches von ihm aufbewahrt. Dies beſtätigt ſich noch durch die Aeußerung von Unveränderlichkeit des ganzen mit beſtändigen Veränderungen der Theile, und von der Unſterblichkeit und Unvergänglichkeit des ἄπειρον. So hebt ſich auch, indem das Sein und Leben nicht in dem einzelnen wahrnehmbaren, ſondern in der Einheit der Totalität geſezt und das Subſtrat als ein unſinnliches angeſchaut wird, der Dualismus des Thales zwiſchen Waſſer und ἀνάγκη, und Anarimandros braucht kein anderes draſtiſches Princip als dieſes ἄπειρον ſelbſt. In dem Ausdrukk ſelbſt iſt nun eben ἀρχή, das erzeugende, unvergängliche, unſterbliche, das poſitive, ἄπειρον das negative.

Von der Art des Erzeugens nun wird uns zuerſt berichtet die Unendlichkeit der Welten. Weder Sinn noch Aechtheit genau zu beſtimmen; denn κόσμος in ſeiner wahrhaft philoſophiſchen Bedeutung iſt wol pythagoreiſchen Urſprungs. In ſeinem eigenen Fragmente aber die Gleichmäßigkeit des Untergangs mit dem Entſtehen als Strafe für die Ungerechtigkeit, welches offenbar bedeutet, daß das beſtehende Sein der Dinge nur in einem fixirten Uebergewicht gegründet iſt. Hieraus ſchon ein Gleichſezen des univerſellen und individuellen, und ſomit in ihm ſelbſt eine vorzügliche Richtung auf das leztere. In dieſem Sinne vielleicht Wärme und Kälte als urſprünglichſter Gegenſaz betrachtet, der Himmel als eine Miſchung aus dieſen, (aber ſein ἕν überhaupt als ein μίγμα anzuſehen, darin iſt doch eine gewiſſe Verwirrung) ſo vielleicht, daß ſich nun aus dieſen die übrigen Gegenſäze auf die Weltkörper präcipitiren und die Fülle des erzeugten ſelbſt auf jede Weiſe unendlich iſt. Ein großer und der all-

gemeinste Prozeß ist nun wol die Bildung der Erde als eines Kerns in der Mitte und des Feuerkreises im Umfang. So scheinen auch ὑγρασία und ἔκκαυσις eigenthümliche Worte zu sein, die einen solchen Prozeß andeuten. Vielleicht die Wassergestalt die erste und allgemeinste, mit und nach Thales, und dann aus dieser durch die ἔκκαυσις zugleich die Präcipitation der Erde und das Uebrigbleiben des Meers; ἔκκαυσις ist dann die Bildung der Feuerrinde. Aus dieser die Sternbildung. Die radförmige Gestalt, wenn doch die Erde kugelförmig ist, geht vielleicht nur auf die Feueröffnung in der Oberfläche. Ueber die organischen Bildungen hat sich noch seine mit dem vorigen übereinstimmende Hypothese erhalten. Richtig verstanden liegt darin nur der Ursprung der Organisation im Wasser, und das Fortschreiten der Bildung von den niederen Thieren zu den höheren, vielleicht auch eine Ahndung von der Identität aller im Menschen. Lebendigere Ansicht von der Ruhe der Erde, in ihrem Gleichgewicht gegründet. Ueberwiegend meteorologische Beobachtungen und Erklärungen.

Ein Nachfolger von ihm, wie Anaximenes vom Thales, ist nicht nachzuweisen. Wahrscheinlich Hermotimos; allein von diesem zu wenig übrig, was besser beim Anaxagoras beigebracht wird. Die erste fragmentarische Epoche der Jonier ist nun mit ihm zu Ende.

Zweite Periode der ionischen Philosophie. Chronologisch eine bedeutende Lükke. Anaximandros Tod Ol. 59, Herakleitos Blüthe Ol. 69. Natürlich eine Unterbrechung des philosophischen Bestrebens durch die Unruhen in Jonien, welche auch Migrationen veranlaßten. Die ersten drei alle aus Milet, jezt Herakleitos aus Ephesus, welches die Stelle von Milet einnahm, Empedokles aus Agrigent, Anaxagoras aus Klazomenä, aber größtentheils in Athen. Also auch geographisch schon Verbreitung. Eben so vortheilhaft unterscheidet sie sich durch die Darstellung. Herakleitos legt sein prosaisches Werk im Tempel nieder. Em-

pedokles dem Homeros an die Seite geſezt. Dunkelheit des Herakleitos von Ariſtoteles erklärt. Er focht Homer an. Pythagoras und Xenophanes von ihm erwähnt. Er erhebt ſich überhaupt ſehr. So daß er vielleicht von den früheren Joniern wenig genommen hat, wenngleich er in ihrem Geiſte philoſophirte.

Er ſezt das Feuer, wie die ſpätern ſagen, als ἀρχή, eigentlich als die Grundform des ſeienden, aus welcher ſich alles Werden entwikkelt und in ſie zurükkkehrt. Ausdünſtungen erzeugen durch Verdünnung und Verdichtung. Nach einigen zuerſt durch Zuſammentreten des dichteſten die Erde. (Nur wenig Zweifel, als ſei ſein Princip die Luft geweſen. Dieſe können gegen die ausdrükklichſten Zeugniſſe nicht aufkommen und finden ihre Erklärung in ſeinen Meinungen von der Seele). Nach anderen, worunter auch eigne Fragmente zu ſein ſcheinen, und wahrſcheinlicher allmählig, ſo daß die Erde erſt aus dem Waſſer entſteht und dann wieder rükkwärts. ἄνω ὁδός und κάτω nach den Stellen, welche natürlich der Erde und dem Feuer angewieſen werden. Dieſe beiden Prozeſſe denkt er ſich als zugleich ſeiend, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ, und dies iſt gewiß die ἐναντιοδρομία, wahrſcheinlich ein eigner Ausdrukk. Durch dieſe beſteht eigentlich die Welt, und das Beſtehen der einzelnen Dinge iſt nichts als das theilweiſe Aufgehobenſein des Prozeſſes, und zwar namentlich der ἄνω ὁδός, denn das Feuer iſt doch das höchſte lebendige. So wie nun auch theilweiſe kein völliges Aufgehobenſein, ſo auch kein völliges Beſtehen. Daher nahm er die Ruhe gänzlich weg. Das Beſtehen aber der Dinge, wie es erſcheint im Wechſel von Entſtehen und Vergehen, hängt ab von dem λόγος der ἐναντιοδρομία. Da wir nur das ſcheinbar beſtehende wahrnehmen: ſo nehmen wir nur den Tod wahr, und da das Leben ſelbſt ein Beſtehen iſt: ſo iſt es ein Tod. Dennoch hängt es ab von dem urſprünglichen Leben, durch Einathmung und Sinne eingezogen, aber als deſſen Tod. Daher Leben und Tod, jung und alt immer zuſammen, daher das Ver-

hältniß zwischen Göttern und Menschen. Daß der Mensch nun für sich ein ἄλογον sei, kann er wol schwerlich gesagt haben, weil er an und für sich nichts ist für ihn, sondern dies ist nur Folgerung aus dem, daß das περιέχον allein φρενῆρες ist. Allein man sieht doch, daß auch geistig das universelle Leben allein ihm das positive war, das besondere die bloße Negation. Daher auch das besondere Leben, die Seele, sich ableitet aus der ἀναθυμίασις, welche das Feuerwerdenwollen der Erde und des Wassers ist, die trokkene Seele ist die feuerähnlichste. Die gemeinschaftliche Welt des Wachens ist die des größten Zusammenhanges mit dem allgemeinen φρενῆρες, die besondere des Schlafs die des Irrthums, todähnlicher Zustand. Aus dieser Ableitung der Seele erklärt sich der Ausspruch des Aristoteles, daß die Seele ihm ἀρχή wäre, wenn nämlich die ἀναθυμίασις wenigstens der Siz des zeitlichen Lebens ist. Und so auch der Zweifel der Sextus, ob nicht Luft sein Princip gewesen.

Weltzerstörung ist gewiß etwas falsches. Die eignen Fragmente sind dagegen und Aristoteles selbst; ἐκπύρωσις ist gewiß nur allgemeiner Name der ἄνω ὁδός, und die Rede nur von dem Wege, den jeder Theil der Materie periodisch zurükklegt. Nur dies ist gemeint damit, daß alles einmal Feuer gewesen ist oder wird, und daß alles gegen Feuer umgesezt wird.

Das Erkennen ist also natürlich nur in sofern Wahrheit, als es nicht das scheinbare Bestehen der Dinge aussagt, sondern nur den ewigen Fluß, allein Platon's Tadel würde doch, wenn er nicht mehr die späteren schon ausgearteten Schüler, als den Herakleitos selbst im Auge gehabt hätte, einseitig sein. Denn je mehr sich das Erkennen von dem scheinbaren Bestehen losmacht, um desto mehr muß es in dem umgebenden Zusammenhang gegründet sein, und erkennt alsdann auch das Verhältniß des Flusses zum ursprünglichen Leben. Aber freilich die Einsicht von der Ewigkeit der Formen des bestimmten endlichen Seins mußte dem Herakleitos fehlen, weil er die individuelle Seite

durchaus nicht ſah *). Allein den Unterſchied zwiſchen Erkennen und Wahrnehmen hat er aufs beſtimmteſte geſezt, indem er ſagte, daß man nur dem gemeinſchaftlichen folgen müſſe, und daß die erkennenden, welche die γνώμη als ἐξήγησις der Verwaltung des ganzen beſäßen, ſich zu den übrigen verhielten, wie die wachenden zu den ſchlafenden. Ja eine dunkle Ahndung ſeiner Unwiſſenheit über das individuelle, und daß doch in dieſem das trefflichſte verborgen ſei, liegt in dem Lobpreiſen der verborgenen Harmonie, denn offenbar ſind im organiſchen die bloß auf- und abſteigenden Prozeſſe am meiſten verſtekkt, ſo daß er ſie auch nicht wahrnehmen konnte. Denn es war gewiß das beſtimmte Sein, was er vorzüglich als Harmonie erklärte, und eben das deutliche oder undeutliche Heraustreten der Gegenſäze war die Herabſtimmbarkeit. Von hieraus hätte er freilich darauf kommen können, daß das Tiefergebundenſein derſelben im organiſchen eine höhere Potenz wäre.

Sehr iſolirt ſteht ſein aſtronomiſches vom täglichen Verlöſchen der Sonne, von der Beſchaffenheit aller Geſtirne als Sammlung der trokknen Dünſte in kahnähnlichen Gefäßen. Da er nun auch die Jahreszeiten durch veränderte Harmonie der trokknen und naſſen Dünſte erklärt: ſo ſieht man offenbar, daß ſeine Aſtronomie nur ein Capitel der Meteorologie und die Geſtirne Meteore waren, alſo auch unter eine gemeinſchaftliche Formel des univerſellen Lebens gebracht. Daß ſich hieraus die genaue Regelmäßigkeit nicht erklärt, geſteht er poetiſch, indem er ſeine Zuflucht zu den Erinnyen nimmt.

Die von Diogenes angeführte Eintheilung ſeines Buches iſt nicht wahrſcheinlich. Aus dem θεολογικόν müßten gewiß in den Kirchenvätern (geſezt auch, ſie hätten nicht das Werk, ſondern nur Auszüge daraus vor ſich gehabt) Fragmente vorkommen, denen man es anſähe. Auch das πολετικόν nicht, da ſein

*) Spätere Anm. Schl's. Dies ſupplirt ſeine εἱμαρμένη.

Leben ganz unpolitiſch war. Das Zeugniß des Diodotos iſt gewiß Mißverſtand, denn was uns ähnliches übrig iſt, darin ſcheint durchaus das ethiſche nur paradigmatiſch zu ſein. Die Briefe offenbar erdichtet, vielleicht aber haben ſie Veranlaſſung zu dem πολιτικόν gegeben. Oder man hat von den Stoikern auf den Herakleitos zurückgeſchloſſen.

Empedokles von Agrigent. Vielleicht doriſcher Geburt, offenbar aber ioniſcher Sprache. Entweder alſo redete er ioniſch, oder er hatte zur ſchriftlich poetiſchen Abfaſſung kein doriſches Muſter. Ganz poetiſche Sprache. Entweder wußte er nichts von den Verſuchen der Jonier in philoſophiſcher Terminologie, oder er konnte ſie in der ganzen Form ſeiner Darſtellung nicht gebrauchen. Noch ziemlich viel Fragmente aus ſeinem großen Gedicht, aber darunter mehrere ſich wiederholende Stellen, mehrere wichtige mit ſolchen Verſchiedenheiten angeführt, daß ein ganz andrer Sinn daraus hervorgeht. Ariſtoteles ſehr fleißig im Anführen und Beſtreiten des Empedokles, aber ſo geneigt, ihm Widerſprüche aufzubinden, daß auch ſeine Commentatoren ihn des Unrechts zeihen, wie es auch in Fällen, wo die Stellen noch da ſind, deutlich zu ſehen. Die Commentatoren hingegen gehen auf neuplatoniſche Träumereien aus und ſind alſo als ſchlechte Ausleger auch in Relationen nur mit großer Behutſamkeit zu gebrauchen.

Empedokles zuerſt die vier gewöhnlichen Elemente, vorwärts ſehend auf das Beſtehen aller Dinge aus dieſen, ſie ſelbſt aber als das urſprüngliche und unveränderlich ſeiende ſezend und alle Veränderung nur als Vereinigung oder Trennung dieſer. Daß die vier Elemente ſchon Pythagoras geſezt, widerſtreitet der Ausſage des Ariſtoteles, der die Priorität dem Empedokles zuſchreibt. Auch gingen ſie weit natürlicher aus der ioniſchen Schule hervor; Annäherungen dazu bei Anaximenes. Einige wollen behaupten, er habe dem Herakleitos folgend das Feuer als Quelle des Lebens und als das oberſte angeſehen. Dies gründet ſich

wol nur auf Stellen des Ariſtoteles, wo dieſer ſagt, daß die Quadruplicität des Empedokles (die er ſonſt auch als zwiefachen Gegenſaz anſieht, nämlich warm und kalt, feucht und trokken) ſich auf Einen Gegenſaz zurükkführen laſſe, indem er alle drei Elemente dem Feuer entgegenſeze und ſie alſo nur als zwei Naturen brauche. Wahrſcheinlich geht dies bloß auf die Bewegung des Aethers nach oben; es beſtätigt ſich wenigſtens ſonſt nirgend und iſt der eigenen Ausſage des Empedokles zuwider, der die Elemente alle eben ſo ſehr für gleich erklärt als für ewig. Eine urſprünglichere Einheit, wovon dieſe vier nur ausgehende Relativitäten wären, ſezte er nicht, wiewol offenbar iſt, daß conſequent rükkwärts ſchreitend er auf das ἄπειρον des Anaximandros kommen mußte. Daß er dies nicht that, beweiſet ſchon hinlänglich die Richtung ſeiner Speculation auf die Seite der Totalität. Die Identität kommt nur in mythologiſcher Form vor, in dieſer aber auch unbeſtritten.

Die bewegenden Kräfte nun, durch welche aus den Elementen die beſondern Dinge entſtehen, ſind Freundſchaft und Zwietracht. Ariſtoteles nennt bisweilen alle ſechs gemeinſchaftlich ἀρχάς und klagt, daß Empedokles die bewegenden zu συστοίχοις von jenen mache; mit Unrecht, denn die Verſchiedenartigkeit leuchtet überall durch, aber freilich konnte er das Verhältniß der idealen Ausdrükke zu den realen nicht auf philoſophiſche Art deutlich machen. Weder ἀρχή noch στοιχεῖον iſt übrigens ein empedokleiſches Wort, beides ſeiner poetiſchen Form zuwider. Die vier nennt er öfters ῥιζώματα, und an dieſem Namen haben die bewegenden Kräfte niemals Theil. Eben ſo mit Unrecht klagt Ariſtoteles über Vertauſchung der Functionen beider Kräfte.

Das erſte, was Empedokles als wirklichen Zuſtand ſezt, iſt das Vereinigtſein aller Elemente durch die Freundſchaft, jedoch weder ſo, daß ſie ihre eigenthümliche Natur verlieren und ἄποια werden, noch auch, daß ſie durch einen chemiſchen Prozeß in ein

sinstes aufgelöset wären, denn er sezt sie ausdrükklich in ihrer Verschiedenheit als ewig und doch zugleich diese Vereinigung. Also ist keine andere Vorstellung übrig, als die einer bis ins unendlich kleine fortgesezten Cohäsion aller, so daß in den kleinsten Theilen keines von den andern losläßt, aber doch alle nur an einander hangen. Dies bestätigt sich auch durch den Ausdrukk, daß die φιλία den Elementen gleich war an Länge und Breite. Das gänzliche Abgesondertsein des νεῖκος, einer Kraft, die nicht handelt, ist aber freilich philosophisch nicht zu construiren, und darum kann man auch jenen Zustand nicht als eine Zeit rein ausfüllend denken, sondern nur als Idee eines Uebergewichtes. Durch das νεῖκος treten nun die Elemente aus einander und häufen sich massenweise. Aus diesem Zustande aber entwikkelt sich eine neue φιλία, nämlich die organische, in deren jedem einzelnen Producte wieder alle Elemente gebunden sind; jedoch wird auch in diesem Zustande, weil die Bestandtheile der Körper immer wechseln, das νεῖκος mitherrschend oder vorherrschend. Die Commentatoren des Aristoteles sezen das erste als σφαῖρος dem zweiten als κόσμος entgegen. Allein in unsern Fragmenten kommt jenes Wort nur einmal und wahrscheinlich adjectivisch vor. Am wenigsten ist daran zu denken, daß σφαῖρος der κόσμος νοερός sei. Aristoteles selbst sagt ausdrükklich, die Welt verhalte sich nach Empedokles jezt unter der Herrschaft des νεῖκος eben so, wie vorher unter der Herrschaft der φιλία, und Empedokles dachte überhaupt gar nicht an eine solche Absonderung der Idee, wofür es wol auch in seinem ganzen Gebiete keinen Ausdrukk gäbe.

Den Zeitraum aber bis zur Vollendung der organischen Welt scheint er in zwei Uebergänge zu theilen, den einen, wo sich einzelne Glieder bildeten in den Elementen, den andern, wo sich Gestalten zusammensezten, welche nicht fortdauernd bestehen konnten. Hier hat man nun vorzüglich den Atheismus des Empedokles gesucht, indem er auf diese Weise alles der τύχη zu-

ſchriebe. Leztres iſt aber gar nicht ein von ihm ſelbſt herrührender Ausdrukk, vielmehr ſchreibt er, was er ſelbſt im Gegenſaze gegen das weſentliche als ein zufälliges darſtellt, z. E. die Bewegung der Elemente in ihrer Scheidung, dies ſelbſt dem Gotte zu. Und natürlich muß er hierin, wenn er etwas zufällig nennt, nur das negative ſuchen, nämlich das Nichterkennen des nothwendigen Geſezes. So will er auch hier nur das allmählige Entſtehen der organiſchen Welt beſchreiben als ein Werden des Lebens, und weniger wunderlich würde uns dies erſcheinen, wenn er ſtatt von einzelnen Gliedern eher von einzelnen Functionen geſprochen hätte. Der erſte Uebergang, wo ſich kein Leben wirklich bildet, iſt eine mehr wiſſenſchaftliche Anſicht des elementariſchen in den organiſchen Regungen, wogegen der zweite mehr mythiſch iſt auf die Sagen von den Ungeheuern der Vorzeit ſich gründend, vielleicht auch veranlaßt durch Beobachtung von den Spuren einer frühern aber untergegangenen organiſchen Welt. Hiemit hängt auch gewiß zuſammen die ihm nicht abzuleugnende Vorſtellung, daß das Uebergewicht des organiſchen und des anorganiſchen periodenweiſe wechſelt. Auch iſt ihm dieſer Gegenſaz keineswegs bloß ein zeitlicher, ſondern er hat den coexiſtirenden vorzüglich im Auge. Daß er hier ein Uebergewicht des νεῖκος ſezt, da neben dem Organismus nicht nur die Elemente maſſenweiſe gehäuft erſcheinen, ſondern auch das organiſche ſelbſt wieder ſeine Theile in das nichtorganiſche abſezt, iſt leicht begreiflich; und ſo mag wol ein ſpäteres Zeugniß gegründet ſein, daß nur der kleinſte Theil κόσμος wäre. Daß er demohnerachtet einen zeitlichen Gegenſaz ſezt, gehört theils der poetiſchen Form an, theils liegt noch ſehr offenbar dieſes ſchöne darin, daß er auch die anorganiſche Spannung der Elemente gegen einander ſich nur denken kann in Verbindung mit der organiſchen, wo aber die lezte ganz fehlt, da auch die Elemente in einem gewiſſen Zuſtande der Auflöſung.

Indem ihm nun das organiſche eine Verbindung aller Ele-

mente war: so ergab sich hier von selbst ein Gegensaz des wechselnden, unter der Herrschaft des νεῖκος stehenden, des Leibes und dessen, worin unmittelbar jene φιλία angeschaut wird, der Seele. Die Seele war ihm das Blut. Dies ist natürlich die erste Vorstellung, weil man den Zusammenhang zwischen Gehirn und Leben nicht so leicht wahrnehmen kann, auch sich im Leben selbst das Blut weit fühlbarer beim θυμός regt als das Hirn beim Denken. Die erkennende Kraft der Seele erklärte er nun auch aus dem Zusammensein aller Elemente in ihr, also als ein Abspiegeln des gleichen äußern in dem innern, und fand sie deswegen auch überall, wo eine solche Vereinigung ist, also in Pflanzen und Thieren, nur graduell unterschieden. Auch in dieser Hinsicht aber mußte er den materiellen auch die activen Principien zugesellen, sagend, daß wir auch nur durch die Liebe in uns, durch das verbindende Lebensprincip das Leben außer uns erkennen, und durch die Zwietracht in uns die Zwietracht außer uns. So daß ihm das Erkennen durchaus die ins Bewußtsein ausschlagende Identität des Menschen und der Dinge war, und das Abspiegeln des äußern zerstreuten in dem vereinigten innern, also der Mensch ganz eigentlich als Mikrokosmos. Den Geschlechtsunterschied erkannte er in allem organischen als ein verschiedenes differenziiren des Verhältnisses von warmem und kaltem. Das warme ist im Blut, also das eigentlich animalische, das kalte in der Luft, also das vegetabilische. Aber auch in den Gewächsen selbst ein Analogon von Geschlechtern.

Was aber von Wanderung der Seele ihm untergelegt wird, ist gewiß nichtig. Auch sagen die älteren von ihm, nicht μετεμψύχωσις, sondern μετενσωμάτωσις, allein richtig. Denn fest hinsehend auf die materiellen Einheiten merkte er, wie leicht sie theils durch den Uebergang ins anorganische, theils unmittelbar von anderem organischen aufgenommen einen ganzen Cyklus bildeten. Die Seelen aber konnte er nicht in verschiedenen Leibern für dieselbigen halten, denn durch das Blut dem Leibe ge-

nau entſprechend iſt jede eine eigenthümliche Verbindung der Elemente. Nur die ihn zum Pythagoreer machen wollten, konnten dies mißverſtehen. Allein den lezten Weg, unmittelbar aus Einem organiſchen ins andre überzugehen, ſcheint er für die Quelle alles Uebels in der organiſchen Welt angeſehen zu haben, namentlich das Verzehren der Thiere unter einander. Dies führt

Auf die Organiſation ſeines Werkes. Citationen gehen bis ins dritte Buch, und nach dieſer Eintheilung rundet ſich alles ſo gut, daß man auch nichts weiter zu vermuthen braucht. Das erſte Buch citirt Ariſtoteles auch als κοσμοποιΐα, und ſo hieß es vermuthlich. Es begriff die allgemeine Erzählung von den Weltperioden und der Entſtehung des Organismus. Hierin gewiß auch ſein nicht ſonderliches meteorologiſches und aſtronomiſches. Tag und Nacht als Wirkung zweier aus Uebergewicht von Feuer und Luft beſtehenden, um die Erde ſich wälzenden Kreiſe, deren wie des ganzen Himmels Umwälzung Urſach von der Ruhe der Erde war. Die Sonne nicht ſelbſt leuchtend, weil er ſie nämlich nicht für organiſch hielt, und ohne Organiſation das Feuer ſich nicht geſtalten konnte, ſondern ihr Licht Abglanz des allgemeinen Feuers; Zweiheit der Sonnen haben erſt die pythagoriſirenden Ausleger erdacht. Das zweite Buch enthielt eine genauere Beſchreibung des Lebensprozeſſes. Hier auch ſeine Unterſuchungen über die Sinne, wo die Wahrnehmung gemeinſchaftliches Product der Gegenſtände und der Sinne war, ſo daß leztere nicht bloß paſſiv ſind; nur freilich war die Gemeinſchaftlichkeit etwas mechaniſch ausgedrükkt durch Eindringen der Sinneskraft in die Nerven oder durch ihr Zuſammentreffen mit den Ausflüſſen. Zum dritten Buch gehörten wahrſcheinlich auch die καθαρμοί, ſo daß dies der zweite Name deſſelben war. Es mag vornämlich gehandelt haben von den Störungen der Organiſation nach obiger Anſicht, und ſchloß auch die berühmten mediciniſchen Einſichten des Empedokles in ſich.

Sein Leben voll Fabeln. Der Tod im Aetna merkwürdig

widerlegt durch ſeine Garnichterwähnung des Aetna. Wahrſcheinlich iſt nach aller Analogie ſeine Zurükkziehung von allen Geſchäften. Gorgias hat wol nur vielleicht im Uebermuth der älteren doriſchen Cultur gegen die jüngere atheniſche den Athenern weißgemacht, er habe den Empedokles zaubern geſehen.

Anaxagoras von Klazomenä. Etwas älter als Empedokles, aber ſpäter geſchrieben. Am beſten zu verſtehen durch Vergleichung mit Empedokles vermöge Gleichheit und Gegenſazes beider. Auch Anaxagoras erzeugt nicht durch Verdünnung und Verdichtung, ſondern durch Ausſcheidung, fällt alſo nicht in die univerſelle Seite des Thales und Herakleitos, ſondern in die individuelle des Anaximandros und Empedokles. Was jenem die Elemente waren, das ſind dieſem die Homöomerien, was jenem die Freundſchaft und Feindſchaft, das dieſem der νοῦς. Allein ὁμοιομερῆ und ὁμοιομέρεια ſind keineswegs Ausdrükke des Anaxagoras, ſondern des Ariſtoteles. Jener bleibt bei den ſchlichten Ausdrükken πάντα ὁμοῦ, ἄπειρα, ἄδηλα ὑπὸ σμικρότητος, mit denen ſich eine ſolche Terminologie keineswegs verträgt. Ariſtoteles aber braucht den Gegenſaz ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ (de part. anim.), um zu zeigen die verſchiedenen Reſultate des Theilens κατ' εἴδη und κατὰ μόρια im organiſchen. Alſo Haut aus Haut, Fleiſch aus Fleiſch, Knochen aus Knochen, aber nicht, wie man ihm angedichtet hat, Augen aus Augen. Er führt aber auch Beiſpiele aus der todten Materie an, Gold, Steine u. ſ. w., ſo daß auch dieſe ſchon als durch den νοῦς formirtes erſcheinen. Alle beſtimmten Formen des materiellen Seins alſo ſind ihm Grundformen, urſprünglich und ewig, dagegen die empedokleiſchen Elemente, wiewol ſie Simplicius auch einmal, aber nur aus gedankenloſer Gewohnheit als ὁμοιομερῆ anführt, ihm das zuſammengeſezte waren aus den Homöomerien, eben weil dieſe ſich aus ihnen ſcheiden und nähren.

Man kann ſagen, Empedokles iſt bei Betrachtung des or-

ganiſchen davon ausgegangen, daß er es für die Elemente als einen Durchgangspunkt angeſehen hat. Weil ſie vorher waren und nachher ſind: ſo müſſen ſie auch in ihm ſein. Anaxagoras hingegen macht einen Verſuch der Theilung des organiſchen, und hat dabei die Vorſtellung von Verwandlung der Materie ganz beſeitiget, ſo daß er erſt den vollſtändigſten Gegenſaz zum Heraklitos bildet und ihm nicht einmal das das reale iſt, was jenem die fixirte Erſcheinung ſeiner Potenzen war, ſondern nur das, was jenem abſoluter Schein war und Reſultat der ἐναντιοδρομία, nämlich die Formen des beſondern Seins, und dagegen die verwandelnde Activität, die jenem Alles war, ihm nichts iſt. Anaxagoras und Empedokles aber konnten einander mit gleichem Rechte widerlegen, keiner konnte das Zuſammenſein des organiſchen mit dem anorganiſchen und des beſondern mit dem allgemeinen recht auffaſſen, weil ihnen die Idee des chemiſchen Prozeſſes ganz fehlte, durch den doch das Zuſammenſein beider gewiſſermaßen vermittelt wird. Das Zuſammenſein und Geſchiedenſein aller Dinge iſt dem Anaxagoras auch nicht bloß ein zeitlicher Gegenſaz. Denn noch jezt, wo Elemente ſind, ſind alle Dinge zuſammen. Wenn er ihn aber auch als einen zeitlichen ſezt: ſo iſt dies theils mythiſch, um den Gegenſaz recht herauszuheben, theils ein poſitiver Ausdrukk des negativen, daß nämlich ohne νοῦς keine Welt iſt, ſondern nur ein Chaos ſein kann. Denn wenn er auch einen χρόνος ſezt, iſt er doch ἄπειρος und mythiſirt alſo. Allein Empedokles dichtet doch ſeinen urſprünglichen Zuſtand nur ſo, daß doch Eine Seite ſeines activen Princips der Materie urſprünglich einwohnt und alſo Ein Factor des Lebens und zwar der poſitive in ihr iſt. Anaxagoras hingegen, der den Gegenſaz von φιλία und νεῖκος in ſeinem νοῦς verbindet, hat einen urſprünglichen Zuſtand, in welchem der Materie kein Factor des Lebens einwohnt. Denn je ſchärfer er den Begriff der Verwandlung verbannte, um deſto mehr mußte ihm das reale für ſich als das todte erſcheinen, und er

auf einen ursprünglichen Dualismus geführt werden, zu dem er keinen höhern Vereinigungspunkt kannte. Hierdurch unterscheidet er sich nun nicht zu seinem Vortheil von Anaximandros, mit dem ihn sonst Theophrastos mit Recht paralleliſirt. In dessen ἄπειρον waren auch ebensowol die fließenden Gegensäze als die bestimmten Formen, aber nur der Möglichkeit nach, gegeben. Dies grenzte vielleicht dem Anaxagoras zu sehr an Verwandlung und Entstehen aus Nichts und er wollte bestimmter die reine Fülle, das Vorhandensein aller Dinge ausdrükken. Denn in seinem μίγμα sind gewiß die Formen nicht nur der Möglichkeit nach, wie einmal Aristoteles ihn auslegen will, sondern der Wirklichkeit nach. (Dagegen auch in der Wirklichkeit Anaxagoras die reinen Formen nirgend aufzeigen wollte, sondern in jedem jezt in der Welt empirisch vorhandenen ist ein Theil von allem, sonst könnte es nicht in dem lebendigen Zusammenhange mit allem sein, wiewol Aristoteles ihn aus dieser Voraussezung kritisirt.)

Was ist nun die andere Seite seines Dualismus, sein νοῦς? Einige materialistisch. Andre Stifter des Theismus. Erstre gestüzt auf λεπτότατον und χρῆμα. Allein man muß Anaxagoras nicht nach einer schärfern Terminologie richten, als er hatte, und er thut, was er kann, um zu unterscheiden durch ἀμιγές, καθαρόν. Der νοῦς kann nicht sein ohne Scheidung und Bildung, die Materie kann es sein. Leztere auf αὐτοκρατές, γνώμην ἴσχει und ἰσχύει μέγιστον. Allein persönlicher Theismus ist hier auch nicht. Nicht einmal Scheidung des höchsten νοῦς vom untergeordneten, auch die Pflanze γνώμη. Und νοῦς πᾶς ὅμοιος. Auch nicht gesondert, sondern alles durchdringend. Also eben so gut Pantheist als Monotheist. Das Erkennen natürlich auch im Gegensaz mit Empedokles. Bei ihm Resultat die Vereinigung der Elemente, aber nichts secundäres, weil eben diese Vereinigung ewig und ursprünglich ist. Bei Anaxagoras die Scheidung des elementarischen die Wirkung des νοῦς, also

auch nicht gleiches erkennt gleiches, ſondern abſolut ungleiches. Jenes kommt freilich beim Empedokles etwas roh heraus. Dagegen wird auch der νοῦς etwas herabgezogen, weil er die Bewegung hervorbringt, welche doch ein reales Product des realen iſt. Wie Anaxagoras Bewegung und Erkennen vereinigt, darüber macht ihm Ariſtoteles mit Recht den Vorwurf der Undeutlichkeit. Offenbar zwei verſchiedene Potenzen deſſelben. Die Art, wie Plut. de plac. philos. V, 20 ſie unterſcheidet, iſt zwar deutlich, aber nicht anaxagoriſch. Denn dem Anaxagoras kann das Erkennen unmöglich ein Leiden ſein, da erſt die Einwirkung des νοῦς die Materie erkennbar macht und mit der Bewegung doch ſchon das Erkennen verbunden zu ſein ſcheint. Conſequent verfolgen kann man den Anaxagoras nur zu dem Gedanken hin, daß die Formen der Dinge, wie ſie in der Materie auf reale, ſo im Geiſt auf ideale Weiſe urſprünglich ſind. Dies iſt allerdings das Fundament der platoniſchen Ideenlehre. Eben ſo iſt es auf der andern Seite der verſtändiger aufgefaßte Gedanke einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen der Handlungsweiſe des νοῦς und den Beſtimmungen der Materie, wobei auch die Materie, ihrem eigentlichen Sein nach, in welchem ja keine Veränderung ſtattfindet, vom νοῦς unabhängig iſt. Anaxagoras ſelbſt aber ſagt vom νοῦς, daß er über alles herrſcht, was Seele hat, auch die kleinſte. Alſo ein Unterſchied großer und kleiner Seelen, wie er denn auch die Pflanzen, denen er Begierde zuſchreibt, ζῶα nennt. Daher umfaßt der νοῦς alles, auch das inſtinctartige bis zum Bildungstrieb hinab. Es wird aber nicht geſagt, daß er noch über anderes herrſche. Alſo hat alles gebildete auch ſeine Seele irgendwo und iſt wenigſtens ein Organ des ganzen. Nothwendig daher in ſeiner Theorie, wenn auch nicht ausgeſprochen, die Vorſtellung einer Weltſeele wenigſtens für jeden Weltkörper. Die Identität beider Functionen des νοῦς liegt näher der helleniſchen Denkart, welcher überhaupt inneres und äußeres immer daſſelbe iſt, jeder Wille eine Bewegung

und jede Bewegung ein Wille. Die höhere Function konnte ihm aber gewiß nicht wesentliche Quelle der Irrthümer sein; damit hätte, unter Voraussezung der Identität beider Functionen, die prästabilirte Harmonie nicht bestehen können. Doch sieht nicht nur Sextus den Anaxagoras als eine Art von Skeptiker an, sondern auch Aristoteles scheint ihm ähnliche Vorwürfe zu machen, theils im Gegensaz mit Herakleitos, als sei ihm Alles falsch; allein aus dem Saz von der Mischung des entgegengesezten, worauf er sich doch beruft, folgt dies nicht, weil sonst jedermann Skeptiker sein müßte; theils wieder ganz auf heraklei-tische Weise. Allein auch dieses Apophthegma (Arist. met. III, 5.) bezieht sich offenbar nur auf das Benennen des wahrnehmbaren a potiori, wo es oft willkührlich sein kann, was man zum potius erklärt und welches doch auf keinen Fall eine Erkenntniß enthält, die immer nur da ist, wo man in jedem alles und den λόγος des einzelnen erkennt. Die Polemik gegen die Wahrnehmung hatte aber Anaxagoras besonders nöthig wegen der Homöomerien, und auch nöthig sie möglichst empirisch anschaulich zu machen. Dazu der Versuch, auf welchen Sextus adv. math. VII, 90. sich beruft.

In dem ganzen Dualismus aber bleiben immer zwei Punkte dunkel. 1. Wie der νοῦς kann ein hinzukommendes sein. Dies liegt an der Grenze des mythischen; man begnügt sich damit, daß kein vollständiges Sein vorher soll beschrieben werden und die Scheidung nicht als wirklich gedacht wird, sondern diese Darstellung nur die Stelle der Abstraction vertritt. 2. Wo von den beiden Functionen des νοῦς die höhere heraustritt und wo sie sich ganz verbirgt. Dies liegt an der Grenze des empirischen und wird also leicht angesehen als eine Aufgabe, welche durch Beobachtung soll gelöset werden. Das kann sie aber nicht. Die Eintracht der Empirie und der Wissenschaft ist nur da möglich, wo auch die Wissenschaft in sich vollendet ist.

Wie nun durch das Zusammensein des νοῦς und der Ma-

terie der Prozeß der Weltbildung entſtanden iſt und fortdauert, beſchreibt Anaxagoras durch die Bewegung vermöge Gewalt und Schnelligkeit. Hier zuerſt die fließenden Gegenſäze, Aether und Erde. Dies die erſte Periode, wodurch ſchon der Weltkörper entſtand. Die zweite die organiſche Bildung. Wieder im Gegenſaz mit Empedokles nicht als Gegenſaz beide vorgeſtellt, ſondern als Fortſchritt. —

Durch dieſe ganze Vorſtellungsart macht Anaxagoras wieder gut, was er leicht verderben konnte. Von dem Todtſein der Materie an ſich konnte leicht die bloß mechaniſche Behandlung ausgehen. Anaxagoras aber wurde geſchüzt durch geſunde Anſchauung und erkannte keine als lebendige, belebende und bildende Bewegung. Auch ſchön, daß die kosmiſche Bewegung und die Entwikkelung des Weltkörpers ſelbſt Eins und daſſelbe iſt. Faſt in eben dem Sinne ſchrieb er den Pflanzen mit der Seele zugleich auch Athemholen zu. Durch die urſprüngliche Bewegung entſtanden auch, freilich aus der Erde, die als Mittelpunkt gedacht wird, die Geſtirne. Sind alle Körper Monde der Erde: ſo iſt die Vorſtellung von losgeriſſenen Steinen ſehr richtig, und wahrſcheinlich hat Anaxagoras alle ſo gedacht und nur hieraus möchte die ſchwere Stelle Simpl. phys. fol. 8 a. zu erklären ſein. Auf jeden Fall ſieht man das Zuſammenſein von Licht und Schwere. Daſſelbe erkennt er auch in den Pflanzen. Dagegen in der Theorie der Zeugung zeigt ſich der Fehler, daß Ein Glied des Dualismus ihm paſſiv iſt, ſo das Weib der bloße Ort, vielleicht aber ebenſo auch die Form, wie ſich dieſe in der Materie findet.

Die Conſtruction ſeines Buches wahrſcheinlich von der einfachſten Darſtellung des Gegenſazes zur Beſchreibung der Materie und des νοῦς, jedes für ſich, und dann ihres Zuſammenſeins und Wirkens fortſchreitend. Des eigentlichen phyſiologiſchen war wenig übrig; wahrſcheinlich nach der κοσμοποιΐα.

Schwerlich hat ſich Anaxagoras den Inbegriff der Homöo-

merien als ein ganzes gedacht. Glükklicher Instinct, weil die Beobachtung noch nicht weit genug vorgerükkt war. — Auch hat er wol schwerlich erklärt, woher die Verschiedenheit in den elementarischen Mischungen.

Nochmalige Zusammenstellung der bisherigen Fortschritte. Abstekkung des gesammten philosophischen Gebietes. Determinirte Einseitigkeit. Neigung zu immer weiterer Spaltung in Gegensäze.

Pythagoreische Philosophie.

Die schwierigste unter allen vorsokratischen. Die Momente treten so gegen einander, daß man fast nur der Conjectur und kritischen Combination überlassen bleibt bei einem Reichthum von Zeugnissen. Noch viele Bearbeitungen werden nöthig sein, und das einzelne vorzutragende ist alles nur provisorisch, wiewol die Hauptansicht des ganzen ihre Haltung hat in den allgemeinen Verhältnissen. Gänzlicher Widerspruch der alten und neuern Zeugen. Zu unterscheiden dabei Pythagoras selbst, pythagoreische Philosophie, Zusammenhang der leztern mit dem erstern.

Vom Pythagoras selbst sagen die alten, Platon und Aristoteles, nur wenig; gar nicht in einem andern Styl als andere Philosophen. Die spätern, Jamblichos, Porphyrios, sind reich an Berichten, wunderbaren, unglaublichen. Diese wären aus der Wundersucht des Zeitalters zu erklären, welche auf dem Gebiet der Philosophie sich ausbreiten wollte. Andere Personen waren schon zu historisch und überdem die Strenge des pythagoreischen Lebens lokkend für diese Denkungsart. Allein theils muß doch im pythagoreischen Leben und in den alten Sagen schon eine Veranlassung gelegen haben, theils ist auch nicht alles wunderbare Product eines so späten Zeitalters, sondern schon in Aristorenos und Dikaiarchos Spuren des wunderbaren.

Pythagoreische Philosophie erscheint bei den alten sehr fragmentarisch. Weniger ganzes aus Aristoteles für diese zusam-

men zu ſezen, als für alle andern. Auch Platon beruft ſich nur ſelten auf Pythagoreer. Ja Ariſtoteles ſpricht ihnen manche Gebiete ſo gut als ganz ab. Bei den ſpäteren vollſtändiges Syſtem aller philoſophiſchen Disciplinen, als habe es der Secte von Anfang an zugehört. Dieſes Syſtem iſt aber platoniſch und ariſtoteliſch, und die Berichte klagen, beide hätten entwendet und ſich angeeignet. Mit den Berichten ſtimmen die Fragmente überein, die alte Namen führen und im ganzen auch alten Styl darſtellen. Ehedem glaubte man beiden, jezt verdammt man Zeugniſſe und Fragmente. Allein da offenbar Pythagoras in Platon übergegangen iſt, wie Herakleitos in die Stoiker: ſo kann man nicht alle über eins modeln und es wird ſchwer zu beſtimmen, wo Platon erfunden oder wo er anbildend einverleibt. Auch Ariſtoteles beſtändiges Zuſammenſtellen des Platon mit den Pythagoreern zeigt, daß er die Identität von beiden dunkel fühlt. Man hat zwei feſte Punkte. Lehren, welche Ariſtoteles als platoniſch ausdrükklich bezeichnet, könnten nicht älter, als platoniſch ſein, ſowol in Fragmenten als Zeugniſſen, denn geſchenkt hätte er dem Platon nichts. Nur freilich konnte Ariſtoteles auch oft die Einerleiheit erkannt haben und dann zu gewiſſenhaft ſein, um beſtimmt zu ſagen, was er nicht beweiſen konnte. Man muß alſo verbinden die poſitiven Zeugniſſe für Platon mit den negativen gegen die Pythagoreer. Dann der Sprachgebrauch. Wenn ihn ein Fragment rein doriſch hält und durchführt, hat es viel für ſich, um als richtig zu gelten. Bei Zeugniſſen, wo der Berichterſtatter gewöhnlich ſeine Sprache redet, iſt es ſchwieriger, und man muß nur ſehen, in wiefern die Ideen etwa nothwendig in einem offenbar von Platon eingeleiteten und erfundenen Sprachgebrauch beruhen. Hier kann alſo, bis ſich beſtimmte Kennzeichen ergeben, offenbar nur das kritiſche Gefühl entſcheiden.

Zuſammenhang des Pythagoras mit der Philoſophie. Ariſtoteles und Platon erwähnen ſeiner wenig in Bezug

auf Philosophie. Platon vorzüglich die pythagoreische Lebensweise. Aristoteles nennt ihn fast nur in verdächtigen Werken und scheint auch oft den Namen Pythagoreer nicht für bestimmt oder wesentlich genug zu halten. Die spätern lassen die ganze Philosophie schon durch ihn fertig machen, so daß gar keine Fortschreitung, sondern nur Untergang nach ihm stattfindet. Dies ist absolut antihistorisch und ohne Analogie. Allein den Pythagoras bloß zum Politiker zu machen, ist doch auch sehr mißlich. Die Geschichte des Bundes deutet auf Wachsthum und Verfall, und es wäre zu tragisch und wunderbar, den Stifter noch den Verfall erleben zu lassen. Mit der Fortschreitung des Bundes muß aber auch die der Wissenschaft in Verbindung stehen. Wieviel aber ihm selbst und wieviel seinen Nachfolgern zuzuschreiben, kann man nur muthmaßen. Leitend ist dabei das Verhältniß der Mythologie und Philosophie in ihrem Zusammenhange. Es scheint freilich hier vieles später verkehrt worden zu sein, allein die neuere Mythologie sondert man leicht ab. Je mythologischer also, je älter; je wissenschaftlicher, desto jünger.

Auf diese Weise also wollen wir der schon (in der Einleitung) mitgetheilten Ansicht nachgehen. Allein diese muß selbst erst im allgemeinen gerechtfertigt werden. Keinesweges sollen sie ausschließend ethisch gewesen sein, da der ganze Gang des Zeitalters nach der Physik geht und kaum die Physiker ganz und gar von Ethik entblößt sind. Bei schwierigen Untersuchungen muß man sich erst an gewisse Momente halten. Alle Zeugnisse stimmen überein in ihrer Ausübung der Mathematik und Musik, in der Gymnastik, ihrer Lebensordnung, in der Diätetik als vorzüglicher Heilkunst. Alles dies ist ethisch. Platon stellt Arithmetik und Metrik an die Spize aller Künste. Auch ist der erste Charakter aller Arbeit des Menschen in der Welt, den Dingen Maaß zu geben, und Mathematik auch allgemeine Technik. Die Ethik muß aber damit anfangen, sich ihre Technik zu bilden, weil ihre Beschauung, wenn sie nicht hervorbringend ist, ganz leer wird.

Durch die Muſik bemächtigt ſich der Menſch des univerſellſten, der Luft, und bildet ſie lebendig. Daß die Pythagoreer die Töne ſo angeſehn, ſieht man aus dem ſehr das Anſehn des alten tragenden, daß der Ton des Metalls die Stimme eines eingeſchloſſenen Dämons wäre. Ebenſo iſt der Leib das erſte zu bildende, und deſſen kunſtmäßige Bildung iſt Gymnaſtik. Ihr ganzes Leben war ein Kranz von gymnaſtiſchen Uebungen für Seele und Leib; des Gedächtniſſes; Beſänftigung der Leidenſchaften durch Muſik. Auch das Heilen des Leibes durch die bloße Lebensweiſe iſt gewiß die ethiſche Seite der Medicin. Hiezu das Zeugniß des Ariſtoteles, wenigſtens was die Sache betrifft, daß ſie zuerſt über die Tugend philoſophirt hätten. Dann auch das beiläufige, daß ſie die ἀρχή nicht für das vortrefflichſte gehalten, ſondern das daraus entſtehende. Phyſiſch, wie ihn Ariſtoteles nimmt, iſt dieſer Ausſpruch nicht zu verſtehen, weil man die Identität der Dinge nur in den Principien hat *); ethiſch aber iſt er gewiß, weil die Geſinnung nur iſt in ihren Werken und mit ihnen zugleich. So daß dieſer Saz an der Spize aller pythagoreiſchen Lebensregeln kann geſtanden haben. Hiezu noch das negative, daß ſie über die Elemente nichts eignes geſagt hätten. So können ſie auch nicht eigenthümlich zuſammenhangend über Phyſik ſpeculirt haben, weil alles darauf ankam, das Verhältniß der wahrnehmbaren Dinge zu den Elementen zu erforſchen.

Hat man ſie ſo in der Ethik geſehen: ſo verſteht man auch den pythagoreiſchen Bund. Die Naturforſchung muß in ihrer Kindheit immer iſolirend ſein. Daher bei den Joniern nur Anregung, aber nicht die geringſte Idee einer Schule; um deſto mehr einſam, je kleiner noch der Vorrath von Beobachtungen und je weniger der Streit über die Subjectivität der

*) Spätere Anm. Schls. Allerdings iſt er auch phyſiſch, wie aus den beiden philolaiſchen ἀρχαῖς hervorgeht.

Sinne ausgeglichen ist. Das ethische muß aber seiner Natur nach gleich gesellig sein, weil für die Forderung der Vernunft jeder einzelne zu klein ist. In der Gymnastik und Politik ist von der einen Seite der ganze Umfang abgesteckt, von der andern war gewiß auch gemeinschaftliches Speculiren und Erfinden.

Da von Philosophiren und Gesellschaft gleich wenig sicher ist: so muß man eins durch das andre ergänzen. Nur auf diesem Wege kann man Culmination und Abnehmen finden. In den frühern Nachrichten über die Wissenschaft sind Pythagoras und Pythagoreer vermischt. In den spätern ist alles dem erstern zugeschrieben und nach ihm gleich Verfall. Hier führt uns das Bedürfniß, etwas der Analogie der übrigen Geschichte gemäßes zu finden, auf den Bund. In diesem ist der vollendete politische Einfluß ein Culminationspunkt, und, daß er nach der Niederlage sich nicht wieder herstellt, ein Zeichen des Verfalls. Denn wäre die Gesellschaft noch gesund gewesen: so müßte der Kampf beständig gewesen sein. Auch durch die Eintheilung in Mathematiker und Akusmatiker zeigt sich schon Verfall. Die lezte dem Hippasos zugeschrieben ist wol später. Populäre Wirkung muß freilich der Ethiker selbst suchen; aber diese auf eine Societät zu beschränken, da sie allgemein sein muß, ist Verderb. Nach der Trennung behielten nun die Pythagoreer, was sie hatten, als Sazung, und so konnte es sich nur halten durch Superstition. (Auf der wissenschaftlichen Seite tritt gewiß nach dem Verfall die bloße Mathematik ein, mit Verlust des wissenschaftlichen Charakters.) Dies sind die Pythagoreer, über die sich die attischen Komiker lustig machen. Solche Mathematik und populäre Moral findet sich in den galischen Fragmenten, die zwar wol unächt sind, aber die Titel doch ächt. Genauer nun kann man historisch nichts thun, als nur im allgemeinen den Uebergang aus Mythologie in Wissenschaft verfolgen. Auch ist es eigenthümlich, daß einzelne Namen erst zur Zeit des Verfalles heraustreten, (Archytas, Philolaos), in der ersten Zeit gar nicht,

ſelbſt Alkmaion und Hippaſos ſind unſicher. Daher können wir uns auch an dieſe nicht halten, ſondern nach den Diſciplinen gehen, was auch die kritiſche Sichtung am beſten fördern wird.

Ueber dieſen aber ſchwebt die Zahlenlehre oder iſt vielmehr in ihnen eben das eigenthümlich pythagoreiſche. Was Plutarchos von den pythagoreiſchen Sprüchen ſagt, daß ſie ſich den Hieroglyphen nähern, gilt gewiß auch von den Anwendungen der Zahlen. Einiges wahrſcheinlich alte von Ehe und Athene hat ganz denſelben Charakter. War der Schematismus einmal angefangen: ſo mußte er ungeheuer weit gehen wegen der geheimnißvollen Gewalt der Zahlen und wegen der Fülle von Verhältniſſen, welche ſich aufthun. Daher die einzelnen Anwendungen zum Theil ſehr einfach, zum Theil gekünſtelt, wie ἀντίφραζις *). So daß man weder alles für gleichzeitig halten kann, noch alles aus einerlei Verfahren erklären. Man muß, ohne ſich um die Einzelheiten zu bekümmern, nur auf die Haupttendenz ſehen. Ariſtoteles Auslegung, Mathematik wäre ihr urſprüngliches Studium geweſen, ſie hätten darin mehr Aehnlichkeit mit den Dingen gefunden als in den Elementen und ſie daher für Princip gehalten. Dies klingt ſo zufällig, daß es nicht zu verſtehen iſt. Dann ſie hätten alle Dinge aus Zahlen und zwar den mathematiſchen (im Gegenſaz der platoniſchen Ideen) beſtehen laſſen, aber dieſe Zahlen wären nicht monadiſch geweſen, ſondern hätten eine Größe gehabt. Will man nun deshalb die Zahlen als etwas qualitatives anſehen: ſo ſieht man theils nicht, wie er anderwärts ſagen kann, die Zahlen und die Verhältniſſe der Zahlen wären Principien geweſen, theils nicht, wie ſie in dieſer Bedeutung mehr mathematiſche Zahlen ſein konnten als die platoniſchen Ideen. Die Erklärung iſt daher für ſich unverſtändlich. Nach der ſpätern Auslegung des Moderatus waren die Zahlen gar nicht Beſtandtheile, ſondern nur ſchematiſche Zeichen und zwar für die allgemeinſten Verhält-

*) Plut. de Is. et Os. 42.

nisse, Einheit für das gleichartige, Zweiheit für das einen Gegensaz in sich tragende, Dreiheit für das vollendete. Allein weiter möchte man nun auch mit dieser Erklärung nicht kommen und also die Sache gar nicht erschöpfen. Die Deduction des Sextus ist zu dialektisch und geht durch einen offenbar nicht vorplatonischen Punkt, nämlich die Zusammensezung der Elemente aus Figuren. — Aristoteles und noch mehr Simplicius sagen, die Zahlen seien nicht nur der physischen, sondern aller Dinge Principien; da sie nun zum physischen am wenigsten passen und hier am meisten gekünstelt wird: so mögen wol die andern, nämlich ethischen, das ursprüngliche gewesen sein. Das allgemeinste ist der Gegensaz zwischen gerade und ungerade, beides auch als Princip der Zahlen (hier also offenbar Formen) und der Einheit selbst (aber nicht so daß sie gerade und ungerade Zahl zugleich wäre). Die geraden Zahlen sind Producte aus der Idee der Zweiheit (unbestimmte Zwei) in die natürliche Zahlenreihe. Die Zweiheit ist das unbestimmte, den Gegensaz in sich tragende. Die natürliche Zahlenreihe das an sich selbst sich fortbewegende bestimmende Princip. Die ungeraden Zahlen sind jene Producte der Zwei durch die Addition noch besonders mit der Eins verbunden. Diese Verbindung hielten sie für vollkommen, weil sie nicht zu theilen ist, jene für unvollkommen, weil sie das Princip unendlicher Theilung enthält. Wenn Simplicius sagt, die Eins wäre einmal Princip aller Dinge, und dann wieder mit der ihr entgegengesezten Zwei zusammen Princip in einer andern Hinsicht: so ist jenes vielleicht die volle Eins, die Einheit der Welt, die göttliche, nämlich die vortrefflichste Einheit des entstandenen und gebildeten. Mit der Zwei zusammen aber Princip des einzelnen. Alles ethische Handeln hat die Form, ein unbestimmtes zu bestimmen; alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse wahrscheinlich durch einzelne Zahlen ausgedrükkt. Wie weit das Princip der größern Vollkommenheit der ungeraden Zahlen hiebei durchgeführt worden, ist unsicher. Gewiß aber

iſt nicht alles durch Addition gezwungen worden, wie unter andern ſchon der Werth der quadratiſchen Zahl ausweiſet, und die offenbare Verbindung der Zahlenlehre mit der Theorie der Harmonie. Zum Schematismus iſt aber urſprünglich gewiß nur die erſte Dekade gebraucht worden, wie Ariſtoteles ſelbſt zu verſtehen giebt. Der ganze Charakter des pythagoreiſchen Lebens war Beſonnenheit, und nur das friedliche Princip konnte ſich einen ſolchen Schematismus wählen, und nur in dieſem Sinne konnte er auch auf das phyſiſche gehen, da ſie die Welt ebenfalls unter der ethiſchen Idee als das gebildete anſahen.

Die Anwendung der Zahlen iſt alſo eine zwiefache. Einmal die der allgemeinen Verhältniſſe, hauptſächlich auf den Gegenſaz von gerade und ungerade gebaut. Dieſe die wichtigſte, weil ſie auf einer allgemeinen Anſchauung beruht, und gewiß auch die älteſte wegen des einfachen Princips. Dann die, welche ſich auf die beſondern Verhältniſſe und Eigenſchaften einzelner Zahlen gründet. Dieſe nur Nebenſache und ſchwer zuſammen zu bringen, weil die Anordnung leicht complicirt wird. Auch gewiß, was über den einfachen Cyklus der Dekas hinausgeht, ſpäter. Ebenſo nun auch im Gebiete der Phyſik. Hauptſache und gewiß älteſtes Gott als beſtimmendes Princip Monas, Materie als beſtimmbares ἀόριστος δυάς *), die Dinge in der Welt als Product beider eine fortlaufende Reihe von Zahlen. Zugleich aber auch ein κόσμος, eine Totalität des geordneten gebildeten beſtimmten, in wiefern die Zahlenreihe theils repräſentirt wird durch den dekadiſchen Cyklus theils aufgenommen unter das Geſez der Harmonien. (Jener Dualismus iſt aber der Sache nach nicht urſprünglich, ſondern er hängt ab von der Trennung der Gottheit im höchſten Sinn als urſprünglicher Einheit ohne Ge-

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Der Ausdrukk ſelbſt ἀόριστος δυάς iſt wol erſt platoniſch; die Pythagoreer ſagten ἓν und ἄπειρον; die Sache iſt dieſelbe.

genſaz von der Welt als Totalität. Wenn man dieſe beiden als Eins denkt: ſo fällt auch die Trennung des beſtimmenden Princips vom beſtimmbaren weg.) Daher nun die Welt beſtehend aus zehn beweglichen Sphären, wozu ſie die Antichthon als zehnte erdacht haben ſollen, deren Bedeutung ſchwerlich aufzufinden iſt. Dieſe drehen ſich um das Feuer im Mittelpunkt, welches nicht die Sonne iſt, weil ſonſt die zehn Sphären nicht herauskommen, indem das Centralfeuer ſelbſt mit den übrigen nicht ſummirt werden kann. Die Gottheit in dem höchſten Sinne iſt aber dieſes Feuer auch nicht, denn es herrſcht nur über die Welt gemeinſchaftlich mit dem außer ihr befindlichen unendlichen, leeren. Dies iſt nichts anders, als der Ausdrukk der Reduction des ſtätigen auf das getrennte, des univerſellen auf das individuelle. Es iſt außer der Welt, in wiefern dieſe ein ganzes geſtaltetes gebildetes, alſo beſtimmtes und begrenztes iſt. Es iſt in der Welt, in wiefern das einzelne in ihr ein eben ſolches iſt und alſo nur durch dieſes Princip von dem andern kann getrennt erhalten werden. (Sobald man aber die Welt als durchaus Eins mit der Gottheit anſieht, alſo als unendliches und auf die Identität zurükkgeführt, hat jenes Princip keine Realität mehr.) Es iſt alſo eine wahre Duplicität als äußeres und inneres und das Zugleichſein dieſer Gegenſäze in ihm wird dargeſtellt durch den Prozeß des Einathmens (das Leben iſt zugleich das Werden des beſondern). Dahingegen das Feuer ſchon ein zwiefaches iſt durch ſeinen Ort, inneres als Mittelpunkt, äußeres als außerweltliches. Der Charakter der zehn Sphären nach dem Charakter der Zahlen ſcheint alt zu ſein, iſt aber nicht mehr rein herauszubringen. Wie nun Meteorologie und Phyſiologie den herrſchenden phyſiſchen Charakter verrathen: ſo Gymnaſtik und himmliſche Muſik den ethiſchen. Freilich iſt die Muſik nur eine beſondere Form des ethiſchen. Allein eben weil ſie nur im univerſellen einbildet auf die einfachſte organiſche Weiſe: ſo iſt ſie auch natürlich die erſte Form des Anfangs.

Daſſelbe giebt ſich in der Lehre von der Seele zu erkennen. Die Anwendung des Zahlenſchematismus auf dieſe iſt verloren gegangen, wenigſtens unſicher. Ihre Grundanſchauung die Selbſtbewegung (die ſie aber nicht auch in dem ſchon erſtarrten, wie Anaxagoras, aufzufaſſen wußten); daher gewiß die Geſtirne beſeelt und Götter ächt pythagoreiſch. Auf der andern Seite als Minimum die Sonnenſtäubchen wegen des Scheines von Willkühr; ἀριθμὸς αὐτοκίνητος aber iſt wol eine aus zwei verſchiedenen ſpäter zuſammengeſezte Erklärung. Eine andere mit jener zu combinirende Anſchauung iſt die der Harmonie, und man ſagte vielleicht ſicherer ſelbſtbewegende d. h. ſich lebendig reproducirende Harmonie; bei den Göttern dieſe durch den Ton, bei den Menſchen durch die Tugend, die doriſche σωφροσύνη. Noch mehrerer Ausbildung fähig als ſie erhalten zu haben ſcheint, gewiß aber haben nie Pythagoreer die Harmonie der Seele als Reſultat der Materie angeſehen. — Von der Seele hatten ſie ferner gewiß aufgefaßt die allgemeine Seite, daß Seele überall daſſelbige iſt. Daher auch beſtimmte Verhältniſſe nicht nur zu den Göttern, ſondern auch zu den Thieren, ariſtokratiſch geordnet, ſo daß auch hier das ethiſche Princip überwiegt. Auch die beſondere, nach ſpätern Zeugniſſen, die Eintheilung in νοῦς, φρένες, θυμός, die mittlere Function die ausſchließlich menſchliche. Bei ſpäterm Urſprung würde wol νοῦς das höchſte geweſen ſein und das ganze mehr platoniſirt als poetiſirt haben. Ariſtoteles Zeugniß, daß Platon zuerſt in λογικόν und ἄλογον getheilt habe, ſchließt nicht jede frühere Eintheilung überhaupt aus. Die Seelenwanderung buchſtäblich verſtanden iſt aber gegen dieſes Auffaſſen des beſondern. Allein ſie iſt nicht buchſtäblich zu verſtehen. Das älteſte Zeugniß des Ariſtoteles geht entweder auf platoniſche Mythen oder auf pythagoreiſche Darſtellungen für die Akusmatiker, welche alſo nicht als wiſſenſchaftlich anzuſehen ſind; wären ſie wiſſenſchaftlich geweſen: ſo müßte mehr in den Büchern de anima vorkommen. Sie iſt alſo ge-

wiß nur ethische Allegorie von der Annäherung an das thierische, wo die höhere Function verloren gegangen ist.

Von der Dialektik schreiben spätere Zeugnisse auch dem Pythagoras Erfindung und Vollendung zu. Aristoteles nur ärmliche Anfänge bei dem, was sich durch Zahlen erklären ließe. Die drei Classen der Begriffe sind offenbar platonisch, und was hierauf gebaut wird, gewiß nicht ächt pythagoreisch. Wol aber die Gegensäze. Wie sie Aristoteles dem Alkmaion zuschreibt, sind sie offenbar ethischer Tendenz; die zehn, die Aristoteles anführt, sind zusammengerafft, unvollständig, aber offenbar mit dem Zahlenschematismus zusammenhangend, πέρας und ἄπειρον, ἓν und πλῆθος allgemein, περιττόν und ἄρτιον, τετράγωνον und ἑτερόμηκες die arithmetischen Hauptunterschiede, δεξιόν und ἀριστερόν, εὐθύ und καμπύλον die geometrischen und räumlichen, ἠρεμοῦν und κινούμενον, φῶς und σκότος die physischen, Leben und Tod bezeichnenden, ἄῤῥεν und θῆλυ, ἀγαθόν und κακόν die ethischen, die wieder auf die ersten zurükklaufen.

So viel bis jezt klar. Von historischen Fortschritten nur ein allgemeines Princip. Die Kritik hat noch viel zu leisten vorzüglich durch Benuzung der negativen Zeugnisse. Das biographische fabelhaft aus Wundersucht und Antichristenthum. Von Schriften die Titel bei Laertios gewiß unächt, wie der abgeschriebene Anfang. Das carmen morum später, und was ihm analog früheres gewesen ist, war Gnomik für die Akusmatiker. Der ἱερὸς λόγος gewiß auch unächt.

Den ersten Verfall werden wir nicht besonders aufnehmen, weil sich keine bestimmten Figuren darin auszeichnen. Er offenbart sich als Superstition, erstorbene Ethik auf der einen Seite, und als abgerissene wissenschaftlose Fortsezung der Mathematik. Zeugniß des Platon hierüber, und der attischen Komiker über die Superstition. Sie kommen uns also erst wieder nach der platonischen Periode.

Eleatiſche Philoſophie.

Repräſentirt die nach der Einheit gekehrte Seite. Dieſe zeigt ſich dialektiſch vorzüglich, weil die Sprache die urſprüngliche Einheit nicht poſitiv beſchreiben kann. Dialektik Beſtreben, das Princip der Verbindung zu faſſen oder auch das Viele aus dem Einen entſtehen zu machen. Ihrem Weſen nach muß dieſe Seite eigentlich theologiſch ſein, weil die Idee der Einheit eben die Gottheit iſt. So muß man auch nach Ariſtoteles Idee die Eleatiker anſehen. Denn bei ſeiner Trichotomie der theoretiſchen Philoſophie in Mathematik, Phyſik und Theologie hält er ſie nicht für Phyſiker, und mathematiſch ſind ſie durchaus nicht. In wiefern ſie als Theologen pantheiſtiſch ſind und ob mehr als jede Philoſophie es ſein muß, läßt ſich a priori und im allgemeinen nicht ausmachen. Wenn aber die Dialektik überhaupt anfängt mit Polemik gegen die Totalität, in wiefern ſie das wahre Sein als ſolche ſein will: ſo gewiß noch urſprünglicher und an das mythiſche ſich anſchließend mit Polemik gegen die Religion, in ſofern ſie zur Einheit nicht durchkommt, ſondern wieder unter die Potenz der Vielheit zurükkfällt, wie es natürlich iſt, wo dieſe recht herrſcht. Und eben ein ſolcher Anfangspunkt iſt

Xenophanes von Kolophon. Faſt gleichzeitig mit Anaximenes und Pythagoras; mit 25 Jahr nach Groß-Griechenland; dort und in Sikelien ioniſch gedichtet. Die Fragmente ganz im Charakter der Polemik gegen Polytheismus. Gegen Entſtehen der Götter, weil entſtandenes auch vergänglich iſt. Daher ihm dies Diogenes als allgemeinen Saz zuſchreibt. Gegen Vielheit. Ein größter; dann auch wegen des Begriffs des Herrſchens. Gegen Anthropomorphismus. Auch wol Nicht trennen wollen der Gottheit von der Welt, das ἓν καὶ πᾶν = Gottheit nach Theophraſtos. Die Einheit poſitiv zu verkündigen, war

natürlich urſprünglich und dem mythologiſchen näher, als dialektiſch darauf zurükkzuweiſen. Es kann aber vielleicht niemals, (denn es iſt die noch nicht erreichte Aufgabe) anfänglich aber gewiß nicht anders geſchehen als durch eine Analogie, die wieder in das Gebiet der Vielheit fällt. Hier entſteht nun ein Gegenſaz der Darſtellung, mehr aus dem idealen, oder mehr aus dem realen. Xenophanes hält ſich an das erſte. Die Gottheit iſt ihm denkendes und herrſcht eben durch das Denken. Die Sinne waren ihm aber die urſprüngliche Form des Erkennens auf die er alles zurükkführte. Er ſchrieb ſie alſo der Gottheit zu, aber mit aufgehobener Beſchränkung; ſie ſah und hörte πάντῃ oder καθόλου. Wodurch denn die poſitiv ſein ſollende Beſchreibung wieder nur eine negative wird. Weiter konnte der philoſophiſche Inſtinct damals nicht langen. Er ſcheint aber doch auch einen Ausdrukk für das materielle Sein gehabt zu haben, nämlich die Kugelgeſtalt. Doch iſt dies vielleicht nur dem Parmenides nachgethan. Noch ein Element bei Xenophanes das Streben nach dem Wiſſen um das Wiſſen, weil ohne dieſes das Wiſſen ſich nicht vom Nichtwiſſen unterſcheiden läßt. Auch dies ſezte er mit Recht in die Gottheit, nur daß er es mit Unrecht den Menſchen abſprach. Hier kam er nicht ſo weit zur Einheit der Identität und Totalität als an jener Seite.

Denſelben polemiſchen Charakter trug auch die Elegie. Vorzug des Wiſſens vor der Gymnaſtik u. ſ. w., und die Nachricht, daß er auch Jamben geſchrieben gegen Homeros u. ſ. w., ſtimmt wol damit zuſammen.

Je mehr man von den Fragmenten zu Zeugniſſen herabſteigt, deſto reichhaltiger, aber auch unſicherer. Erhobenſein Gottes über die Gegenſäze ſehr dialektiſch mit ſpätern Formen bei Simplicius. Nach Ariſtoteles gar nicht berührt, nach Theophraſtos unbeſtimmt, (und überall nicht phyſiſche); wahrſcheinlich auch nur, daß keins von beiden herauskommt. Simplicius daher gewiß nur aus dem Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia,

worin wahrſcheinlich nichts ordentlich xenophaniſches vorkommt, ſondern nur zenoniſche Behauptungen unter xenophaniſchen Ausdrükken. Auch müßte ſich Xenophanes wunderlich ausgenommen haben zwiſchen den ſpätern Meliſſos und Gorgias. Gewiß iſt es nur zuſammengeſtoppelt, aber es kann leicht den Simplicius verführt haben, deſſen Gründe gegen die Entſtehung des ſeienden u. ſ. w. ziemlich mit dem Buch übereinſtimmen. Nicht Ein Bruchſtükk eines Hexameters kömmt darin vor.

Ariſtoteles erwähnt ſonſt ſo wenig des Xenophanes als vollendeten Dialektikers, wie Platon. Man muß daher den folgenden ihre Verdienſte nicht nehmen.

Phyſikaliſche Verſuche faſt alle nur aus ſpätern Nachrichten. Erde als Bild des Univerſums auf ſich ſelbſt ruhend, Meer erdartiger Körper. Geſtirne nur meteorologiſche Erſcheinungen, wie Herakleitos. Daher Sonnenfinſterniß auf einen ganzen Monat. Erkennt die Waſſerbedekkung der Erde aus den Verſteinerungen. Phyſiologie wahrſcheinlich gar nicht bearbeitet.

Parmenides, Haupt der eleatiſchen Schule. Außer der allgemeinen Achtung wenig vom Leben zu ſagen. Schwierige Zeitrechnung. Platon konnte die Angabe erdichten, um auf den parmenideiſchen Urſprung ſeiner Lehre hinzuweiſen. Von dem hochgeachteten Werk aber noch ziemlich viel Fragmente, denen aber doch, um das Syſtem aufzufaſſen, noch Zeugniſſe zu Hülfe kommen müſſen.

Viele meinen, er habe vom Xenophanes nur die Worte behalten, aber ganz andern Sinn untergelegt. Allein er hat gewiß dieſelbe Idee nur ausgebildet und weiter verfolgt. Zuerſt ſezt er ebenfalls die Totalität des realen Seins einer Einheit des Seins gleich. Aber weniger gegen die Vielheit der Götter richtet ſich ſeine Polemik als gegen das Fürſichſezen der Vielheit der Dinge. Und in dialektiſcher Form. Er geht aus zuerſt von der reinen Identität im urſprünglichen Gegenſaz. Alles Sein iſt, und alles Nichtſein iſt nicht. Hier erkennt jeder die Anſchauung der

nen Idee des Seins. In jenem liegt die gänzliche Totalität des Seins, wo es ist, und in diesem die Aufhebung aller Realität der Negation. Das Nichtsein ist etwas, wozu man auf keine Weise kommen kann, weil es sonst doch irgend wie wäre. Von der Negation aber hängt ab die Vielheit; denn die Vielheit beruht auf Differenz, diese auf Gegensaz, Gegensaz auf Verneinung dessen, was das Eine ist in dem andern. Hieraus scheint also gänzliches Leugnen der Erfahrungswelt zu folgen. Sagen, Parmenides habe diese Folgerung vielleicht nicht selbst gemacht, und so könne man sie ihm auch nicht zurechnen, ist eine schlechte Hülfe, weil man ihn dann der Inconsequenz und unrichtigen Sehens beschuldiget. Das wahre aber ist, daß dies alles nur von dem absoluten Sein gilt, also auch die Vielheit nicht eine Vielheit des absoluten Seins ist. Auch unmittelbar durch das Sein des Seins beweiset er die Einheit. Zuerst gegen die zeitliche Vielheit, die sich offenbart in der Form des Werdens, denn es kann nicht aus dem Nichtsein werden, denn dies ist nichts und ist auch nicht denkbar; auch nicht wachsen, denn es kann nichts aus dem Nichtseienden geworden sein, was es an sich nehmen könnte (die Differenz von Werden und Wachsen bedeutet nicht viel). Dann gegen die räumliche Vielheit. Diese wäre nur durch Zertrennung. Dann müßte aber etwas sein, was das seiende vom seienden trennte; dergleichen kann es aber nicht geben, weder besseres noch schlechteres. (Ein anderer Beweis, daß nämlich die differenten Dinge weder durch das Sein noch durch das Nichtsein differiren können, bei Porphyrios, hat offenbar zenonischen Charakter, wie Porphyrios auch sonst manches zenonische dem Parmenides zugeschrieben hat.) Daher ist das seiende nur Eins; *μουνογενές* scheint zugleich auf die Einartigkeit zu gehen und also nun doch deutlich zu zeigen, daß der eigentliche Gegenstand die Idee des Seins ist. So war nun Eins und Sein ganz entsprechend, so daß alles Sein Eins ist als solches und nicht Vieles, und auch das wahre Eins als sol-

ches das ſeiende iſt, außerhalb des ſeienden aber nichts zu ſtehen kommt, als eine unbeſtimmte immer wieder in ſich ſelbſt zerfallende Vielheit. Das leztere jedoch hat Zenon noch mehr ausgebildet als Parmenides.

Die Einheit des Seins aber war keineswegs eine leere, und alſo das Sein nur ein abſtracter Begriff, ſondern eine volle. Das ſeiende iſt unbedürftig, vollendet, eben ſo ſehr ein ganzes als Eins, alſo nothwendig eine Vielheit als Totalität ſezend, ἓν τὸ πᾶν, eben wie Xenophanes.

Mit dieſem ſtimmte er auch noch überein und vervollkommnete ihn in der Art, das Erkennen zu dem Sein zu ſezen. Xenophanes ſuchte hier auch Einheit zu der Vielheit, welche Gegenſäze in ſich faßt; aber wir konnten nur vermuthen, dieſe würde ihm dieſelbe werden mit der Einheit des realen Seins. Bei Parmenides wird nun dies ganz deutlich. Er poſtulirt das Erkennen als ein Sein und alſo als mit dem Einen Sein nothwendig verbunden. Man findet es nicht außerhalb des ſeienden, und das Object des Erkennens ſelbſt iſt das nämliche. Umgekehrt könnte man geſagt haben, das Erkennen iſt vielfältig und ſich entgegengeſezt, alſo nicht ſeiend. Man ſieht daraus, daß Parmenides dieſen Einwurf nicht geſehen, wie mächtig bei ihm das Bewußtſein war von Einerleiheit des Seins und Erkennens. Wegen derſelben wird auch Parmenides durchaus denen beigezählt, denen nichts ganz vernunftlos iſt. — Von hieraus geht nun der ſchon bei Xenophanes bemerkte zwiefache Weg zu poſitiver Bezeichnung der Einheit. Xenophanes that es beſtimmter durch das Erkennen, das allgemeine Sehen, Hören u. ſ. w., Parmenides beſtimmter durch das reale Sein, die Kugelgeſtalt, theils von der allgemeinen Anſchauung aufgefordert, theils weil er das verfehlte in jenem einſah — wiewol man leicht die Kugelgeſtalt nur als Bild der Vollendung anſehen könnte, wenn es nöthig wäre. Das reine Erkennen muß nun auch Eins ſein, und die Vielheit ihm nicht als Erkennen zukommen, welche Viel-

heit er aber eben so wenig leugnen kann als die Vielheit der Dinge. Sehr natürlich also bei Parmenides die Ansicht Wie das reine Erkennen zum reinen Dasein: so die Vielfältigkeit der Vorstellung zur Vielheit der Dinge. In beiden der Exponent absolute Harmonie. Daher der Weg der Forschung ganz gebahnt, das Eine wird reine Speculation, das Andere reine Beobtung. So ist auch das ganze parmenideische Werk construirt, wie wir aus dem zum Glükk erhaltenen Bindungspunkt sehen, reines Nebeneinanderstellen ohne Ableitung. Wo die Darstellung der Idee des Seins aufhört, da zerfällt das Erkennen in die Vielheit des seienden. Diese Mäßigung ist große Weisheit, denn sobald man erst ein bestimmtes Verhältniß sezt, verunreinigt man sich beide Ideen. Daher, die nach diesem Verhältniß der Einheit zur Totalität bei Parmenides fragten, immer falsch antworten mußten, Nicht etwa nur die Idee der Materie, denn Erkennen und Sein ist Eins, noch ein bloß erkennender außerweltlicher Gott; denn, sagt Aristoteles, sie wußten nicht, daß noch etwas wäre außer der Natur; und so paßt auch seine Beschreibung durch συνεχές gar nicht dazu, was gar keinen Sinn hätte vom außerweltlichen Gott gebraucht.

Wie nun in der Vielheit der Dinge das einzelne nicht das wahre Sein ist: so auch in der Vielheit der Vorstellungen das einzelne nicht das wahre Erkennen. Daher zum Theil nennt er den zweiten Theil Meinungen und trüglich, zum Theil auch wol, weil er fühlte, zur Beobachtung noch nicht genugsam ausgerüstet zu sein. In allem wesentlichen aber ist die Fülle, wie er sie beschreibt, das genaue Bild der Einheit, so daß eine vollkommne Harmonie herrscht zwischen seiner Speculation und seiner Forschung. Er geht aus von einem ursprünglichen Gegensaz, Warm und kalt, oder Feuer und Erde, oder Licht und Finsterniß. Da nun die Totalität nicht das reine Sein ist: so ist sie also etwas nicht; also ist Negation in ihr, und sie hat einen negativen Factor. Darum sind ihm Feuer und Erde nicht zwei

real entgegengeſezte Poſitionen, ſondern eines das poſitive und eines das negative. Und zwar Feuer poſitiv, weil Materie von Leben unzertrennlich gedacht wird, und die Erde, das ſtarre, als das todte erſcheint. Doch iſt keines rein poſitiv oder negativ; ſondern in die Erde geht über die Kraft des Feuers und das Feuer ſelbſt iſt ein ἄπειρον. Das All iſt aber kugelförmig, wie das Eins, und in ihm bildet Feuer die äußerſte, größte, Erde die innerſte, kleinſte Sphäre. Gemiſcht zwiſchen beiden. Wie er in dieſe die Weltkörper eingeordnet, ſteht nur zweifelhaft in ſpätern Zeugniſſen. Der Mittelpunkt aber der gemiſchten iſt das Centrum des endlichen Seins, in ihm daher die alles regierende Göttin Δίκη, Ἀνάγκη, welche den Eros erzeugt, die Sehnſucht nach Vereinigung der Gegenſäze als geiſtiges Princip im Mittelpunkt des endlichen Seins; alſo auch hier eine Identität des Seins und Erkennens. In dieſer Identität nun iſt das endliche Erkennen auch ein zuſammengeſeztes aus den beiden Factoren; je mehr in der Seele Wärme, deſto mehr Richtung auf das Erkennen ſelbſt des poſitiven; je mehr Kälte, deſto mehr heruntergezogen zum negativen. Aber auch dies gewiß nicht ſtreng getrennt, ſondern ganz conſequent für ihn, zu ſagen, Kein wirkliches Erkennen ohne Wahrnehmen, kein wirkliches Wahrnehmen ohne Erkennen. Wie man auch daraus ſieht, daß er ſelbſt dem todten noch ein Wahrnehmen des negativen, der Stille, Ruhe u. ſ. w. zuſchreibt. — Dies die Hauptzüge; einzelnes aſtronomiſche z. B. Entdekkung der Identität des Morgen- und Abendſterns u. ſ. w. ſehr fragmentariſch.

Meliſſos. Zeitrechnung ungewiß. Aus ſeinem Seecommando nichts zu ſchließen. Einige wollen ihn nicht als Parmenides Schüler anſehen. Entgegengeſezt als Proſaiker. Platon und Ariſtoteles ſezen ihn dem Parmenides nicht gleich. Er ſezt auch Einheit des ſeienden, Ewigkeit und Unendlichkeit. Ewigkeit, weil das Werden nur aus dem nichtſeienden ein wahres Werden iſt, das nichtſeiende aber iſt nicht. Unendlichkeit aus der

Ewigkeit. (Hier kommt offenbar ἄπειρον zweimal in verſchiedener Bedeutung vor, einmal von der Zeit und einmal vom Raum). Einheit aus der Unendlichkeit; denn zwei müſſen einander begrenzen. Dann aus der Einheit das ἀκίνητον, auch als ἀπαθές verſtanden. Alles dies aber iſt offenbar nur dem abſoluten Sein zuzuſchreiben, wenn dem Simplicius zu trauen iſt, daß auch er von der zwiefachen Vorausſezung ausgegangen. Wiewol er anderwärts ſagt, er habe in einem ſtärkern Sinn als Parmenides die γένεσις geleugnet *), welches verſtanden werden müßte, daß er in der Erſcheinungswelt auch keine ἀλλοίωσις angenommen. Jedes Verwandeln erklärt er für Schein, weil, wenn das veränderliche ſeiendes wäre, es auch Eins und unveränderlich ſein müßte, wie das ſeiende ſelbſt. Der ariſtoteliſche Gegenſaz, Parmenides habe das ἕν mehr κατὰ λόγον, Meliſſos καθ' ὕλην genommen, iſt kaum anders zu verſtehen, als daß Parmenides mehr aus der Erklärung argumentirt, Meliſſos aber mehr aus factiſchen Vorausſezungen, die er dann vernichtete. Doch können wir ſchwerlich mehr ganz darüber urtheilen. Nur daß ſein ἕν etwa die Materie ſelbſt ſei, iſt ganz unmöglich, weil er ſeinem Einen ſeienden die körperliche Kraft abſpricht. Der andere Gegenſaz zwiſchen beiden, πεπερασμένον τὸ ἕν und ἄπειρον, könnte vielleicht Mißverſtand des Ariſtoteles ſein, wenn es nicht wunderbar wäre, daß der Schüler, wenn anders Meliſſos Schüler des Parmenides war, daſſelbe Wort in einer andern Bedeutung ſollte genommen haben, wie der Lehrer. — Von ſeinem empiriſchen Syſtem nichts übrig geblieben. Vielleicht hier noch weniger Abweichung vom Parmenides.

Zenon von Elea, Schüler des Parmenides nach allgemeinem Zeugniß; ſoll beſtändigen Aufenthalt in Athen — troz Perikles Gunſt, den Plutarchos als ſeinen Schüler angiebt — geſcheut haben und bei einer Verſchwörung gegen einen Tyran-

*) In Arist. de coelo III, 1. fol. 138.

nen geſtorben ſein. Zu unſicher, um viel für ſeinen Charakter daraus zu ſchließen. Ungleiche Urtheile über ihn von Alters her. Platons Palamedes. Nur durch kritiſche Vergleichung kann man zu eigner Meinung kommen.

Platon erzählt im Parmenides von ſeiner Schrift, was gewiß im ganzen reines Factum iſt. Um Parmenides zu vertheidigen, wollte er die Widerſprüche in der Vielheit aufdekken. Sokrates findet ſie vortrefflich und es wird auf dieſe Veranlaſſung vielleicht etwas ähnliches aus einem andern Geſichtspunkt ausgeführt. Reines Factum iſt gewiß ſowol die Schrift als die Anweſenheit in Athen. Er bewies entgegengeſezte Prädicate des Vielen, von denen aber nur einige der Sache auf den Grund gehen, wie πεπερασμένα und ἄπειρα, andre nur auf der Oberfläche ſpielen, wie ähnlich und unähnlich, groß und klein. Doch ſcheint dies nur der eine λόγος geweſen zu ſein, deren es noch drei gab. Wenn auch bei der Ausführung Zenon nicht tief genug ging, ſondern ſich in einer dialektiſchen Virtuoſität gefiel, aus welcher Schlinge ſich auch wol der gemeine Verſtand allein heraushelfen konnte: ſo war doch die Abſicht ſehr löblich, nämlich zu zeigen, daß bei der bloßen Vielheit alles auf Gegenſaz und Relation hinauslaufe, und dieſe ohne Einheit und abſolutes nicht zu verſtehen iſt. Auf keinen Fall aber ſcheint dieſe erſte indirecte Darſtellung ſchon den Charakter der platoniſchen gehabt zu haben, beſtimmt auf den rechten Vereinigungspunkt hinzuweiſen. — Viele dagegen wollen ihm ſogar Schuld geben, er habe auch die Realität des Eins geleugnet. Buhle aus den Beweiſen des Gorgias. Aber früher Alexandros von Aphrodiſia wahrſcheinlich geſtüzt auf Ariſtoteles. Allein Ariſtoteles führt hier *) nur den Grundſaz des Zenon an, den auch Eudemos wiederholt **). Somit leugnete er freilich die Einheit, aus

*) Met. II, 4.

**) Spätere Anm. Schl's. Offenbar alles gegen ſolche, welche das ἓν ὄν in den αἰσθητοῖς aufzeigen wollen. Eudemos b. Simpl. phys. fol. 30 a.

welcher die Vielheit soll zusammengesezt sein, aber keinesweges die eleatische. Dies hat mit in die Widerlegung der Vielheit gehört, vielleicht ein anderer λόγος, daß sie nicht könne aus Einheit zusammengesezt sein, also auch keine Vielheit. Hier also nichts sophistisches. Wie aber mit den berühmten Argumenten gegen die Bewegung? Dichotomie und Achilleus beruhen auf dem Spiel zwischen dem unendlich kleinen und dem endlichen; der Pfeil auf dem zwischen dem continuum und discretum; das vierte unvollständig beschrieben, und so wie man es gewöhnlich ergänzt, ganz schlecht. Auch dies könnte mit in dem uns bekannten Werke gestanden haben als eine Seite, nämlich Behaupten der Ruhe wegen Unmöglichkeit der Bewegung, wozu aber freilich noch eine andre gehört hätte, nämlich Behaupten der Bewegung aus Unmöglichkeit der Ruhe, wovon sich keine Spur findet; also kann auch dies vielleicht anders gewesen sein. Mehrere Schriften werden überhaupt von späteren genannt, aber Platon und Simplicius scheinen nur die eine gekannt zu haben. Auch ist nirgend von einem eigenthümlich philosophischen System des Zenon oder von einer Kosmogonie die Rede. Er scheint also wirklich nichts eignes positives in der eleatischen Philosophie vorgetragen zu haben. Dies mit der großen Stärke der Darstellung verbunden zeigt schon Abnahme des philosophischen Talents. Allein zu den Sophisten selbst darf man ihn nicht zählen. Eben so wenig aber war er, was Aristoteles soll gesagt haben, Erfinder der Dialektik, weder als Methode, denn da hatte er Melissos schon vor sich, noch als Disciplin, denn dazu hatte er noch nicht dialektische Werke genug vor sich und Platon war offenbar der erste. In sophistischer Bedeutung hat Aristoteles gewiß Dialektik nicht genommen. Man kann also sagen, daß er bei philosophischer Gesinnung zwar, aber von Seiten des Talents bei großem Uebergewicht des äußern über das innere den Punkt der Abnahme bezeichnet, der sich auch durch Auflösung des mythischen zu erkennen giebt.

Dieſer bildet alſo mit Recht den Uebergang zur Periode des Verfalls.

Sophiſtiſche Periode.

Nach Zenon keine Productivität mehr in der eleatiſchen Schule. Er hatte eine Polemik gegen die Vielheit erfunden, welche leicht konnte ſyſtematiſirt und zur Vollendung gebracht werden. Sie konnte verſtanden und gebraucht werden ohne die Grundanſchauung der Einheit im Streit des Verſtandes gegen die Sinnlichkeit. Bei ausgehendem philoſophiſchen Geiſte traten dann an die Stelle des klaren Bewußtſeins von der Geltung der Gegenſäze gewiſſe traditionelle Grundformeln, und ſo kann ſich der Schatten ſo lange erhalten, als jemand Intereſſe an dem Spiele findet. Nur freilich kann eine Theorie, welche ſo entſteht, keinen Kanon für das Philoſophiren abgeben.

Die ioniſche Schule hat es angelegt auf ſpeculative Weltbetrachtung, Darſtellung der Totalität, wobei die Einheit größtentheils mythiſch im Hintergrunde lag. Aber alles war Beziehung auf das Beſtreben, das einzelne durch ſie und in ihr zu begreifen und zur Totalität zu binden. Hieraus war nun eine Maſſe von phyſikaliſchen Kenntniſſen entſtanden, welche bei vorhandenen Mitteln der Ueberlieferung nicht gleich untergehen können, wenn auch der philoſophiſche Geiſt ſich verliert. Verſchwindet dieſer: ſo gehen Einheit und Totalität aus einander, die wiſſenſchaftlichen Männer verlieren die mythiſche Tendenz und weil nur im Bewußtſein der Einheit der eigentliche bindende Mittelpunkt der Erkenntniſſe lag: ſo bleiben dieſe nur als Reſultate zurükk. Sie können dann nur Relationen des einzelnen zum einzelnen ausſprechen; anſtatt der Anſchauung und der ſpeculativen Betrachtung des Einen in Allem und des Allen in Jedem entſteht nun die Erklärung aus dem einzelnen in der Form von Urſach und Wirkung und traditionelle Vorſtellungen

vom Naturprozeß als von verborgenen Kräften. So muß freilich der wissenschaftliche Charakter immer mehr verloren gehen und ein untergeordnetes entstehen.

Vor der näheren Betrachtung der Resultate dieser Periode könnte einer noch fragen, wie doch der philosophische Geist konnte verloren gehen, und was doch nun dasjenige sei, was diesem Verfall wiederum ein positives Ansehen giebt. Das erstere ist nicht zu erklären, man kann es aber verstehen. Wir fanden die alte Philosophie einseitig und sich zerspaltend und erkannten diese Trennung als Eins mit der Nationaltrennung. Alles einseitige ist vergänglich; es vergeht mit den Bedingungen der Einseitigkeit und es pflegt sich nicht anders zu potentiiren als durch einen Uebergang durch Null, eben wie die neue Cultur aus der alten entstanden ist. Hellenischer Vereinigungspunkt war Athen, bestimmt, auch die alte Philosophie zu zerstören und eine neue zu erzeugen. Je mehr Athen aufkam, desto mehr traten Jonien und Dorien zurükk. Daher trifft auch der Verfall der Philosophie zusammen mit ihrem Transport nach Athen. Anaxagoras flieht vor der Zerstörung von Jonien nach Athen. Dorier kommen und suchen Verbindung nach den Großthaten des persischen Krieges.

Das zweite nun begreift sich aus dem ersten, wenn man auf die Producte der Philosophie geht. Die Eleaten, welche in der innern Einheit des erkennenden und combinirenden Vermögens den Spiegel der großen universellen Einheit suchen, haben es mit dem Denken zu thun, also auch mit dem Sprechen. Die Sprache wird für den speculativen Standpunkt umgebildet oder darin auflösbar gemacht. Aber die Sprache ist auch das Medium für das gesellige Leben; alle politischen Verhältnisse wurden darin ausgesprochen und behandelt. In Großgriechenland Kampf zwischen Tyrannen und Demokratie. Gewalt der Waffen und Gewalt der Rede gegen einander. Sprachgymnastik, rhetorische Schulen. Der Staatsmann wußte, daß er nur durch

die Gewalt des Scheins ſiegen konnte. Dieſe nun kann die dialektiſchen Erfindungen gebrauchen auch nach ausgeſtorbenem Geiſte und bildet ſo die Sophiſtik, δοξοσοφία. In Jonien weichliche Bildung, Luxus. Man kann nicht nur mit Maſſen von Kenntniſſen Staat machen, ſondern will ſie auch zur leichten Praxis des Lebens gebrauchen. Hier alſo Vielwiſſerei, Wiſſen um den Schein, σοφοδοξία. Dazu nun die niedere mechaniſche Anſicht vortrefflich. Rechnen kann jeder und mit Luſt und Unluſt will man auch rechnen, je geſinnungsloſer das Leben iſt, wie man bei politiſch unterdrükkten, die nicht Kraft haben ſich herzuſtellen, erwarten muß. Dieſe mechaniſche Anſicht will aber vollendet und ſelbſtgenugſam ſein, ſie proteſtirt gegen höhere Principien und Ideen, und wird Antiphiloſophie.

Hier haben wir zwei entgegengeſezte Zweige, überwiegend eleatiſch, überwiegend ioniſch. Aber keine reine Abſtammung, die vom Bedürfniß ausgehenden treffen überall ſo zuſammen. Dies findet ſich überall, aber irgendwo wird es Maximum; ſo giebt es auch einen Punkt, wo der Eklekticismus das überwiegende iſt.

Die eigentliche Sophiſterei wird am beſten dargeſtellt durch Gorgias, die Ausartung der herakleitiſchen univerſellen Kosmophyſik ganz in ſophiſtiſchem Geiſt und auch vorzüglich in rhetoriſchem Gebrauch durch Protagoras. Als Ausartung der individuellen empedokleiſchen und anaxagoriſchen Philoſophie muß man anſehen das für alle Materialiſten und Antiphiloſophen normale Atomenſyſtem des Leukippos und Demokritos.

Die Ordnung ſei die der vorigen Periode. Zuerſt alſo

Protagoras. Als Lehrer wird nur Demokritos genannt, was aber nicht richtig ſein kann. Platon und ſo auch Ariſtoteles und Sextus ſtellen ihn mit Herakleitos zuſammen. Von dieſem nahm er unſtreitig den doppelten Fluß der Dinge ſowol als der Empfindung. Daraus der Kanon, daß der Menſch das Maaß aller Dinge ſei. Herakleitos aber hatte hinter dem fließenden das

bestehende, er hatte den einwohnenden λόγος und vermittelst desselben die gemeinschaftliche Welt der wachenden. Dies überging Protagoras und hielt sich nur an das, was dem gefallen muß, der gar nicht erkennen will. Unmöglich wäre es gewesen, dies so zu trennen, wenn Herakleitos neben dem universellen auch das individuelle gesehen hätte; dann wäre sein bestehendes ein unmittelbar anschauliches gewesen, nämlich die Ewigkeit der organischen Formen; also auch hier Nemesis.

Protagoras machte nicht sowol einen gegen alle Erkenntniß polemischen Gebrauch davon, als nur einen populär rhetorischen. Consequent war die Ausrede, die ihm Platon in den Mund legt, Aller Vorzug und alle Belehrung sei nur in der angenehmen Ansicht; aber doch auch wieder inconsequent, weil im ewigen Fluß sich auch diese gegebene Ueberzeugung wieder verlieren möchte. Indeß gab sie Hoffnung, das Ueberreden zu einem sehr bequemen Geschäft zu machen, und das suchten die Jünglinge. Protagoras unter den ersten für Geld unterrichtenden, sich selbst Sophist nennenden, sich rühmend sogar, daß er alle realen Erkenntnisse und Künste besäße.

Eben so sehr geht auch das sophistische hervor aus seinem Aufheben der sonst mythisch behandelten Idee der Gottheit, ohne daß er etwas anderes an die Stelle sezte. Daher Verbannung doch wol durch den richtigen Instinct, daß solche Gesinnung im Staate nicht aufkommen dürfe.

Leukippos und Demokritos. Ungewisse Zeitbestimmung. Die eigne des Demokritos gewiß unächt. Demnach Leukippos auch wol jünger als Anaxagoras. Sein Geburtsort wahrscheinlich erdacht nach Genealogie des Systems. Sonst neueleatisch genannt. Wol nicht einmal durch Gegensaz haben sie zunächst Veranlassung gegeben, sonst würden wol Widerlegungen der Eleaten bei ihnen vorkommen. Aristoteles nimmt sie nur zusammen, um das Verhältniß der Lehren zu zeigen. Anderwärts stellt er sie auch neben Empedokles, ja neben die

Pythagoreer; das erſtere mit einem weit offenbarern Wink, als ſehe er Leukippos für Fortſezung des Empedokles an. Man muß alſo rein auf den Inhalt ſehen, ohne ſich durch ſolche Stellen beſtechen zu laſſen.

Principien ſind die Atome oder das volle und das leere, der Raum, worin die Atome ſich bewegen. Atome, untheilbare materielle Subſtanzen, unendlich der Menge nach, unendlich klein, einartig, der Geſtalt nach unendlich, wenig von einander unterſchieden. Als Grundform dachte ſich Demokritos hiebei die ſphäriſche Geſtalt, welche er dem Feuer zuſchrieb, was ziemlich herakleitiſch klingt. Die andern aber unterſchied er nicht beſtimmt. Keinem von den andern Atomen kam mehr dieſe, als irgend eine andre beſtimmte Geſtalt zu. Leeres, das nichtſeiende ſeiende. Möglichkeit der Bewegung und Anordnung. Die Atome bewegen ſich im leeren; beim Zuſammenſtoßen Wirbel, welche mehrere an ſich ziehen. Und zwar, welches als allgemeines Naturgeſez vorgeſtellt wird, die gleichgeſtalteten. Aus ſolchem Zuſammentreffen entſtehen die Dinge. Eigentlich ſollte nun als drittes Princip geſezt werden die Bewegung. Die alten führen aber immer nur dieſe zwei an, gewohnt ein Princip zu ſuchen der Bewegung ſelbſt, welche hier ganz willkührlich und grundlos vorausgeſezt wird. Alſo zufällig und aus einzelnem entſtehen die Dinge, und das Vereinigen der Dinge zur Welt eben ſo zufällig; auch ganz abentheuerlich gefabelt. Ein ſpeculativer Schein zeigt ſich bloß in der relativen Schäzung, daß er nämlich nur die Atome und das leere als das eigentliche ſeiende und gewußte, die Dinge aber als das nichtſeiende und nichtgewußte anſieht. Allein dies geht nicht etwa nur auf die numeriſch verſchiedenen Dinge, ſondern auch auf die Formen des Seins; denn auch jede als ſolche iſt ein ſolches unbeſtimmtes viele. Dies ſtimmt aber ſchlecht überein mit ſeiner ſonſtigen Theorie des Erkennens, welches ausgeht von den eindringenden Idolen. Denn wie können von Atomen und leerem Idole eindringen? Entwe-

der hat er die Differenz zwischen Vorstellung und Erkennen genetisch übergangen, oder die Berichterstatter haben sie nicht verstanden, oder das Erkennen entsteht als fortgesezter Prozeß des Vorstellens aus Idolen der Vorstellung. Dies möchte man am ersten schließen. Allein der wesentliche Unterschied wird ganz dadurch aufgehoben. So daß es höchst wunderlich erscheint, den Demokritos neben dem Platon als einen solchen aufgeführt zu sehen, der nur die *νοητά* als das seiende gelten ließe, da diese Atome ja nur Abstracta sind von dem wahrgenommenen.

Ganz antiphilosophisch ist im Gegentheil dieses System erstlich, weil es weder Gegensaz noch Identität hat zwischen Einheit und Totalität. Denn die Einheiten, die Atome, sind nur als eine unbestimmte Vielheit vorhanden; nicht einmal in den Abweichungen der Gestalten, welche Aristoteles die *πανσπερμία σχημάτων* nennt, ist ein Schema zu einer Totalität gegeben. Eben so ist die Totalität der Dinge nur eine unbestimmte Vielheit und ganz von der Einheit entblößt. Denn aus den Atomen kann keine Vielheit entstehen und das wahrhaft viele kann keine Einheit sein. Daher er auch nicht einmal zu der Totalität etwa außer ihr eine Einheit hat. Alles ist reiner Zufall, Unbestimmtheit in dem Princip, vernunftlose Nothwendigkeit. Selbst der Typus seines Naturgesezes ist hergenommen aus dem, was am reinsten zufällig erscheint, und gewiß auch nur ganz aus dem empirischen entstanden. — Antiphilosophisch ferner dadurch, daß er rein vom empirischen ausgeht und dies als das eigentliche erklären will, nicht anschauen und verstehen. Ferner durch gänzlichen Mangel an Verknüpfung des realen und idealen, materiellen und geistigen. Denn nicht nur entfernt er ganz die Idee eines Gottes, sondern auch innerhalb der Welt beim Erkennen ist die Seele, die auch ein Resultat des rein materiellen ist, feuerhaltiger Atome, welche an sich wie alle andern ganz qualitätlos sind, völlig passiv, und an sich nur ein Schein, keine Einheit, kein seiendes. Daher denn auch durch

gänzliche Trennung des mythischen vom dialektischen abweichend von hellenischer Philosophie. Reine Polemik gegen die Volksmythologie, ohne alles Bedürfniß neu zu mythologisiren. Seine fabelhaften Idole liegen gar nicht auf dem Gebiet der Mythen und haben auch nicht den Charakter. Höchstens kann man daraus schließen, die Ideen wären für ihn Gespenster.

Genetisch kann man ihn denn auch nicht an die Eleatiker anschließen. Dies erhellt nicht einmal aus der Hauptstelle (de gen. et cor. I, 8.), daß Aristoteles selbst es gethan, er charakterisirt ihn nur am schnellsten durch die Vergleichung. Nicht einmal als ausdrükklich sie widerlegen wollend ist Leukippos aufgetreten, sonst müßte er das Dasein des leeren Raumes irgendwie demonstrirt haben. Sondern auch dort wie anderwärts schließt Aristoteles ihn zunächst an den Empedokles an, und so ist er auch anzusehen als aber freilich ganz unphilosophische Fortsezung des Empedokles und Anaxagoras. Nämlich wie bei dem ersten das wirkliche und namentlich organische ein Zusammensein der Elemente ist: so wollte Leukippos auf dieselbe Weise die Elemente als Zusammensein eines noch elementarischeren erklären. Nur statt des lebendigen geistigen Princips der φιλία behilft er sich mit der mechanischen todten Bewegung. Daher auch bei ihm nie Eins wird, was beim Empedokles wahrhaft Eins ist. Mißverstanden und fortgesezt ist auch Empedokles mythische Darstellung vom allmähligen Werden des organischen aus dem anorganischen. Nur daß bei ihm das bestehende eben so wenig ein lebendiges ist und das einzelne darin durch innere Nothwendigkeit verbunden, wie bei Empedokles vorläufigen Versuchen. Von seiner Sinnenlehre sagt es Aristoteles ausdrükklich. Auf eben diese Weise hat er den Anaxagoras fortgesezt und mißverstanden. Nämlich als ob man durch die Theilung ins unendliche auf die wahren Homöomerien kommen sollte, und als ob bei einer solchen Theilung die Gestalt weniger verschwände als die Qualität, von welcher ihm ausdrükklich nur die Möglichkeit

übrig bleibt. Ebenfalls nimmt er nicht nur den νοῦς heraus, sondern alles Leben sogar, denn da ihm nur gleiches auf gleiches wirken kann: so ist nichts als mechanisches Vermehren und Vermindern übrig.

Für die reale Erkenntniß konnte von diesem System eigentlich nichts geleistet werden, als nur rohe Beobachtungen herbeigeschafft (was aber auch nicht einmal geschehen), wobei es Sicherheit leistete vor teleologischem Unfug. Dabei aber muß Demokritos eine große Gewalt in der Darstellung besessen haben.

Diogenes von Apollonia *), erster Eklektiker, selbst nach dem Zeugniß der alten. Nur daß es wahrscheinlich noch viel weiter ging. Aber ganz principienlos aus Ehrfurcht gegen das Talent, was ihm selbst fehlte, alles vereinigend; wahres Urbild aller empirischen Eklektiker. Wo er nicht vereinigen kann, sucht er einen Mittelweg. Den Prozeß nimmt er von der universellen ionischen Schule, das ἄπειρον von Anaximandros; in der Bestimmung desselben aber will er einen Mittelweg auffinden zwischen Thales, Anaximenes und Herakleitos. Daher gewiß sein eigen das ἄπειρον als Mittelding, und wahrscheinlich geschwankt, ob zwischen Luft und Wasser oder zwischen Luft und Feuer. Alte Zeugnisse hierüber. Simplicius Anführungen sind nicht widerlegend, sie zeigen nur, daß er das Phänomen der Beseelung mit dem Punkt anfängt, worauf die Luft erscheint und zwar so, daß das größere nach der Seite des Feuers hinauf geht. Als Princip des starren, todten mag die ἀρχή sich wol dem Wasser genähert haben. Die νόησις nimmt er von Anaragoras, nur daß sie ihm nicht weltbildend, nicht Princip ist, sondern Phänomen, welches vielleicht schon als leukippisch anzusehen ist. Anaragorisch war auch seine Astronomie. Leukippisch auch seine Demonstration, daß nur von gleichem auf gleiches könne gewirkt werden. Nur dem qualitätlosen der Atome

*) S. oben nach Anaximenes.

ſcheint er jene in der Erfahrung gar nicht vorkommende Mittelqualität vorgezogen zu haben. Im Gebiet der phyſiologiſchen Naturbeobachtung ſcheint er vorzüglich dem Empedokles gefolgt zu ſein, indem er die Adern als Organ der Luftcirculation ſezte. Dieſe Beobachtung mag ſein eigentliches Talent geweſen ſein, nur können freilich die Reſultate bei gänzlicher Entblößung von ſpeculativem Talent keine Erkenntniſſe ſein, ſondern nur rohe Maſſen von Wahrnehmungen. Gewiß iſt er hier eben ſo hypothetiſch verfahren, wie bei den Principien, denn ein ſolcher unterſcheidet beide Gebiete nicht, ſondern zieht das höhere zu dem niedrigen herab.

Gorgias. Ausartung der eleatiſchen Schule. Indem er auch keinen Unterſchied erkennt zwiſchen dem Gebiet des Erkennens und des Wahrnehmens: ſo wird die Dialektik, welche nur gegen das leztere, wiefern es für ſich beſtehen will, polemiſirt, nun, da wiederum das erkennbare unter die Bedingungen des wahrnehmbaren ſubſumirt werden ſoll, zu einer alles Erkennen vernichtenden Polemik. Daher denn, da es nun keine Wahrheit mehr giebt, der Gebrauch dieſer Kunſt zu willkührlichem Bejahen und Verneinen auf dem rhetoriſchen Gebiet, welches eben des Gorgias große ἐπιδείξεις war. Eben ſo wird das ſprachbildende Talent, aus der ſpeculativen Beziehung herausgeriſſen, bloß ſchmeichleriſch, ſowol im antithetiſchen Periodenbau, als in den antithetiſchen und ſynthetiſchen Klängen. Dies von den Schülern des Gorgias vorzüglich ausgebildet.

Anordnung und Hauptargumente ſeines Werkes. Durchaus ſophiſtiſcher Charakter, indem jedes, wenn es gründlich erwieſen iſt, das folgende überflüſſig macht, und faſt jedes folgende das im frühern aufgehobene wieder ſezt.

Beſchluß. Man ſieht, daß die Corruption ſich überall an die Vereinzelung und Zertheilung der Philoſophie, welche in dieſer Periode herrſcht, anſchließt. So lange nur der philoſophiſche Inſtinct in dieſer Zertheilung thätig war, konnte ſie

nichts schaden, eins ergänzte immer das andere, und auf jedem abgetheilten Gebiet konnte der Instinct nicht fehlen. Sobald aber die Reflexion sich dieser Bestrebungen bemächtigte, mußten daraus alle diese verschiedenen Arten der Corruption entstehen, wenn die Resultate genommen werden, das speculative aber schlechthin abgeleugnet. Es ist auf der einen Seite der durch die Arbeiten der Philosophie verstärkte gemeine Verstand, der gegen sie selbst zu Felde zieht, auf der andern die sittliche Gesinnungslosigkeit, welche sich die gefundene Differenz zwischen den Ideen und dem wirklichen zu Nuz macht, um die Ideen zu bestreiten. Soll nun wieder Philosophie entstehen: so muß das Selbstbewußtsein auftreten, welches die Reflexion mit allen ihren Prozessen unter sich hat; die Speculation muß sich selbst erkennen.

Zweite Periode.

Von Sokrates an.

Einleitung.

Der Unterſchied zwiſchen dieſer und der früheren Periode ergiebt ſich gleich augenſcheinlich an dem Verbinden aller philoſophiſchen Disciplinen in jeder Schule. Er weiſet darauf zurükk, daß nicht mehr vereinzeltes philoſophiſches Talent als Inſtinct waltet, ſondern der ſpeculative Geiſt rein hervortritt und mit Bewußtſein das ganze Gebiet umfaßt. In der Vollendung der ſokratiſchen Philoſophie laſſen ſich drei Zeiträume unterſcheiden, an eben ſo vielen hervortretenden Umbildungen kenntlich, der platoniſche Zeitraum, der ſtoiſche, der neuplatoniſche. Ihre Charaktere können erſt durch die Darſtellung ſichtbar werden. Vor ihnen aber geht her eine Zeit der Unvollendung. Denn da die Philoſophie auf einem neuen Princip anfing ſich zu begründen: ſo mußte ſie auch wieder rein mit einem Minimum anfangen. Der Inhalt dieſer Zeit iſt nun Sokrates und die unmittelbare ſokratiſche Schule, mit den vorläufigen nach Sokrates Tode entſtandenen, welche bis zum Charakter der Vollendung nicht gekommen ſind. Dies alſo die Ordnung.

Erster Zeitabschnitt.

Anfänge der systematischen Philosophie.

I. Sokrates.

Daß sich alles folgende an Sokrates anschließt, ist historisch gewiß; alles würdige ist aus seiner Schule hervorgegangen. In wiefern er selbst aber als Urheber der systematischen Philosophie anzusehen ist, verdient Erläuterung. Der Anschein ist sehr dagegen, weil jene Vereinigung der Disciplinen gar nicht in ihm erscheint und überhaupt fast nichts wissenschaftliches unmittelbar aus ihm hervorgeht. Allein daß er diese Stellung hat, kann doch unmöglich Zufall oder bloße persönliche Vorliebe sein. Der scheinbare Widerspruch ist daher nur aus seiner Stellung als erster Anfang zu erklären. Der Geist, der Charakter der ganzen Philosophie war in ihm; von der Ausführung, dem realen, aber nur ein Minimum. Sein Geist war keinesweges ein bloß populärer, unwissenschaftlicher. Aber schwer zu bestimmen, was er eigentlich gewesen ist. Man hält gewöhnlich den platonischen Sokrates für unächt, nur den xenophontischen für streng der Wahrheit gemäß. Allein erstlich läßt sich sehr deutlich unterscheiden, wie Platon den Sokrates ethisch und wie physisch philosophiren läßt, und dann kann man die mimische Treue seiner Zeichnung des Sokrates so wenig absprechen, wie der einer andern Person. Zweitens ist Xenophon gar nicht wissenschaftlich gewesen, sondern nur praktischer Staatsmann; also ist ihm auch das wissenschaftliche am leichtesten entgangen, und dann giebt auch seine Zeichnung des Kyros keinen großen Begriff von seiner Treue; endlich war er nicht originell genug, um die Originalität des Sokrates zu verstehen. — Zu Hülfe kommt in dieser Unsicherheit das deutliche Zeugniß des Aristote-

les. Er ſchreibt dem Sokrates ein Philoſophiren zu über die Tugend (diesmal ohne Parteilichkeit gegen den Platon, dem er das richtigere zugeſteht), und überdies methodiſche Entdekkungen über die erſten Principien der Wiſſenſchaft. Beides dem Sokrates hiernach eigene führt gänzlich auf das obige, auf den Beſiz der Idee der Erkenntniß als eines vorgeſtellten, und auf das Beſtreben, dieſe Idee überall zur Anerkennung zu bringen, und alles vorgetragene erſt ſo zu geſtalten, daß es damit in Verbindung geſezt werden kann. Die Idee der Erkenntniß war ihm ihrem Weſen nach ganz klar, und er hielt feſt an zwei Merkmalen, ob ſie einer Vorſtellung einwohne oder nicht; er erkannte ſie für eine höhere Potenz des menſchlichen Seins, die ſich zugleich in allem Handeln offenbaren müſſe, und hielt es alſo für ſeinen Beruf, ſie überall zu erwekken. Dies iſt die eigentliche philoſophiſch-hiſtoriſche Anſicht des Sokrates. Aus ihr läßt ſich alles eigenthümliche, was wir hiſtoriſch in ihm finden, verſtehen.

Zuerſt das wenige wiſſenſchaftliche, was er ſelbſt producirt hat. Er wurde von ſeinem Beruf zu früh in ſeine öffentliche Thätigkeit fortgeriſſen, um ſich die damals vorhandenen realen Kenntniſſe zu verſchaffen; eine gewiſſe Bekanntſchaft mit Anaxagoras und Parmenides mag ihm wol nicht abzuſprechen ſein, allein er hat gewiß dieſen Weg nicht weit verfolgt. Die Anwendung der Idee der Erkenntniß blieb ihm immer Aufgabe, er wollte nur das Princip verbreiten und die reale Anwendung anregen. So konnte er wol überzeugt ſein, daß aus ſeinen Beſtrebungen die Wiſſenſchaft hervorgehen würde, ohne daß er ſie ſelbſt erſchaffte. Daher nun zweitens in ſeiner ganzen Tendenz das große Uebergewicht des ethiſchen. Wie nämlich der Inſtinct dasjenige iſt, wodurch der Menſch der Natur angehört und daher auch der wiſſenſchaftliche Inſtinct ſich zur Natur zuerſt hinneigt: ſo kann das reine Selbſtbewußtſein zuerſt nur durch diejenige Seite des Lebens erwekkt werden, durch welche der Menſch ſein freies Daſein in der Herrſchaft über die Natur

beurkundet. Von hieraus also mußte Sokrates erregend wirken, und warten, bis die Naturseite der Philosophie nachgebracht würde. Es wäre in der That leicht, wenn man die damals vorhandenen Schriften der Jonier zum Grunde legen könnte, sokratische Dialogen zu schreiben, welche fast eben so bestimmt auf die Principien der speculativen Physik zurükkführten, als Sokrates auf die der Ethik führte. Allein er hätte dann dies alles kennen und sich auf ein Publicum einschränken müssen, dem es bekannt war. Doch wäre es sonderbar, wenn er sich so ganz hätte vom physischen zurükkgestoßen gefühlt, wie Xenophon und Aristoteles berichten. Hier tritt Platon ein mit seinem Zeugniß von Sokrates Angabe, wie Anaxagoras zu verbessern sei, unterstüzt durch Xenophons wenngleich nicht wörtliches doch reales Zeugniß. Der wissenschaftliche Keim der Physik war nämlich in Sokrates seine Teleologie. Nicht in dem späteren niederen Sinn, wenn sie auch Xenophon zum Theil so mißverstanden, denn er sieht eben so sehr auf die Angemessenheit der Natur für das Erkennen, als für das sittliche Handeln, sondern sie ging aus von dem Princip einer absoluten Harmonie der Natur und des Menschen, und von der Idee eines solchen Seins des Menschen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus ist und also das Verstehen der Natur von ihm ausgehen kann. Dies sieht man sehr deutlich aus einer Stelle im Philebos, wo durch Induction der allgemeine Verstand, der Weltgeist, bewiesen wird, welche Stelle als ächt sokratisch sich auch im Xenophon findet. Wie nun die Dialektik in Sokrates gewesen ist als wirkliche Kunst, als bewußte, ächt philosophische, das leuchtet ein, nur daß er die Theorie davon nicht vorgetragen, was immer später geschieht. Daher verstehen wir auch drittens seine Ironie und viertens seine indirecte dialogische Methode. Jene nämlich ist nichts anderes, als das Zusammensein der Idee der Erkenntniß in ihm mit der Abwesenheit realer Einsichten, also buchstäblich das Wissen, daß er nicht wisse. Jeder aufgestellte Saz ist ihm daher etwas dem

Werth nach unbekanntes, und nur indem er ihn an die Idee der Erkenntniß hält, erfährt er erſt dieſen Werth. Daß das ſcheinbare Wiſſen der andern ein Nichtwiſſen iſt, bringt er erſt experimentirend heraus. So iſt dieſe Ironie etwas ihm höchſt natürliches, aber auch faſt ihm allein eigenthümliches, weil ſie genau dieſen Punkt des erwachenden Selbſtbewußtſeins im Gegenſaz mit der ſophiſtiſchen Doxoſophie bezeichnet. Seine conſtante indirect dialogiſche Form beruht nun auf den Merkmalen, woran er in der Vorſtellung die Erkenntniß erkannte; theils nämlich daran, daß eine ſolche bei jeder Combination von jedem Widerſpruch frei bleiben müſſe, theils daran, daß ſie nothwendig müſſe heuriſtiſch ſein für das Princip der Erkenntniß und jede Anwendung deſſelben. Daher war es ihm ſo gleichgültig, von welchem Gegenſtande er ausging. So wird nun immer deutlicher ſein öffentliches Leben, vorzüglich in ſich faſſend — fünftens — ſeine Polemik gegen die Sophiſten, theoretiſche und praktiſche. Er war ſchon urſprünglich ihr reiner Gegenſaz, ſie die von dem Vorrath realer Kenntniſſe und Fertigkeiten imprägnirten, aber ideenloſen, er dagegen im Beſiz der Idee ohne jene. Wie nun in dieſem Beſiz das Bewußtſein lag, daß ohne ihn kein wahres Wiſſen ſtatt finde: ſo äußerte ſich dieſes in dem zuverſichtlichen Beſtreben, ihr Nichtwiſſen aufzudekken. Daſſelbe auch von Seiten der Geſinnung in ethiſcher und politiſcher Hinſicht, indem er das abſolut unedle und ungeſellige aufdekkte. Als eine ſolche faſt unwiſſenſchaftliche Polemik, wenigſtens als einen Theil des Gegenſazes ſehe ich auch an ſeine Anhänglichkeit an der Volksreligion. Sie iſt weder Deiſidämonie, denn wo er ſich rein didaktiſch äußert tritt überall das θεῖον rein hervor; noch iſt ſie Heuchelei, denn man ſieht, wie wenig es ihm um die gute Meinung zu thun war, und höchſt verächtlich müßte der erſcheinen, der ſich ſo ganz umſonſt dem Teufel ergeben hätte. Sondern es lag dabei zum Grunde die reinſte Einſicht von dem Verhältniß des mythiſchen zum ſpeculativen, und daß, wer ſich

mit den unwiſſenſchaftlichen in Gemeinſchaft ſezt, ihnen mit der mythiſchen Form zugleich die Idee ſelbſt nehmen würde. Und ſechſtens ſeine Anregung aller Volksclaſſen und beſonders der Jugend. Denn nur auf dieſe Weiſe konnte er die Idee der Erkenntniß ſo in Anregung bringen, daß ſie gleich zunächſt ethiſch und politiſch wirken konnte; nicht durch Cultur einer einzelnen Wiſſenſchaft mit wenigen, eben ſo wenig als durch Theilnahme an der Adminiſtration. — Hieher noch ſein Dämonion. Kein perſönlicher Charakter, keine Erſcheinung irgend einer Art; das authentiſche Gebiet ſolcher ſchnellen ſittlichen Urtheile, die ſich nicht auf deutliche Gründe zurükkführen laſſen, und die er alſo nicht ſeinem eigentlichen Ich zuſchrieb; z. E. Ahndung von dem Ausgang eines Unternehmens; Angezogen- und Zurükkgeſtoßenwerden in Beziehung auf einzelne Menſchen.

II. Schule des Sokrates.

Vermöge dieſer beharrlichen öffentlichen Thätigkeit ſchloß ſich nun näher an ihn an ein Kreis vorzüglich attiſcher Jugend, jedoch auch Fremde und Altersgenoſſen, zu einem Zuſammenleben, welches äußerlich eine auffallende Aehnlichkeit mit den ſophiſtiſchen Schulen haben mußte; daher auch wol die komiſche Anſicht von ihm. Denn kein Philoſoph in Athen, nicht Zenon, nicht Anaxagoras, hatte dergleichen gehabt. Aber auch nur äußerlich. Denn weder waren ſie für Geld angenommen und als Schüler ordentlich eingeſchrieben, ſondern es war eine jeden Tag ſich freiwillig erneuernde Verbindung. Noch auch verſprach Sokrates etwas beſtimmtes zu lehren, ſondern es war nur die eindringende und nachahmende Theilnahme an ſeinen entwikkelnden Unterhaltungen. Sehr verſchiedenartig aber waren die ſich anſchließenden. Theils wiſſenſchaftliche, welche über die Idee der Erkenntniß unter Sokrates aufs klare kommen und ſie in ihren reſp. Gebieten weiter anwenden wollten. Dann ſolche, welche

im ächten ethischen Sinn politisch wirksam werden wollten mit einem Erfolg, dem eben so wenig zu widerstehen wäre, als die erkenntnißfähigen und die Sophisten dem Sokrates widerstanden, welche den in ihnen lebendigen Ideen Kraft geben wollten durch die sokratische Dialektik des wahren und guten. Solche ferner, welche bloß die Sicherheit und Reinheit der Gesinnung liebten und sich aneignen wollten. Ja es konnten selbst solche sein, die bei einer ganz antisokratischen Denk- und Lebensweise durch die Methode des Sokrates sich gegen seine eignen Einwendungen sichern und so viel möglich Consequenz und Ansehn von System in ihre Maximen bringen wollten. In diesem freien Zusammensein war nun eine große Menge verschiedener Individualitäten zusammen, deren Differenzen aber nie widerwärtig ausbrechen konnten, weil sie durch ihn, in dessen Verehrung sie übereinkamen, zusammengehalten wurden. Jeder trieb außer dieser Verbindung für sich die verschiedensten Bestrebungen und Studien. Daher war in der sokratischen Schule nicht die Einheit und Eigenthümlichkeit der Lebensweise, welche die späteren griechischen Schulen zeigen, und sie war mehr, auch als Anfangspunkt, Keim zu allen künftigen Schulen, die man nur richtig wird verstehen können, wenn man sie auf einen Repräsentanten in dieser ursprünglichen Schule und so auf ihr Zusammensein mit den übrigen zurükkführt.

Von denjenigen nun, welche bei Sokrates Tode aufhörten der Philosophie anzugehören und in das politische oder gar rhetorische Gebiet zurükktraten, kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von denen, die hernach auf eine eigenthümliche Weise den sokratischen Geist wissenschaftlich ausbildeten.

III. Vorläufige nicht ganz zur vollendeten Bildung gediehene sokratische Schulen.

Nach der ersten Zerstörung und Verwirrung bei Sokrates Tode bildeteten sich die kyrenaische, megarische, kynische Schule

und die platonische. Leztere aber offenbar später und schon durch dieses harmonische Fortschreiten des innern und äußern, daß Platon nicht eher eine Schule anlegte, bis er im wesentlichen mit seinem System im reinen war, verrathend, daß sie in die Periode der Vollendung gehörte. Hier also von den übrigen, unter welchen gleich die kyrenaische den andern beiden entgegensteht als eine pseudosokratische, nur der äußern Form nach Sokratisirung der frühern sophistischen Bestrebungen. Diese daher zuerst zu beseitigen.

1. Kyrenaische Schule.

Aristippos, ein Pseudosokratiker. Aristoteles nennt ihn geradezu einen Sophisten. Er ging nur auf die Befriedigung der Persönlichkeit aus, die Lust, und zwar nur die körperliche, so daß er alle geistige nur als Ahndung oder Erinnerung der körperlichen sezte. Consequent ging er dem aus dem Wege, daß Sokrates die Sophisten immer zwang einzugestehen, daß es gleichartig dem von ihnen gesuchten etwas gebe, wozu sie sich nicht bekennen wollten, indem er behauptete, keine Lust wäre der Art nach besser als die andere. (Fälschlich wollen dies viele für epikurisch halten; dies beides wird Diogenes Laertios nicht verwechselt haben; allein daß nichts angenehmer sei als das andere, dieses kann so absolut nicht zu verstehen sein.) Eben so um dem Widerspruch zwischen Gegenwart und Zukunft zu entgehen (wie er schon im Protagoras aufgestellt ist), behauptete er, die ganze εὐδαιμονία wäre gar nicht das unmittelbar gesuchte, sondern nur die einzelne ἡδονή, jene aber nur um dieser willen.

In dieser leichten Art nun das Leben zu behandeln stellt Aristippos, in der Zeit lebend, wo eines eben so leichten aber auch vorübergehenden Wohlstandes Griechenland sich erfreute, ganz den Charakter des sanguinischen Temperamentes dar, wie denn, wo die Idee so wenig regiert, die Eigenthümlichkeit sich nur in den ursprünglichen Naturformen aussprechen kann. Und

da mit dieſer Leichtigkeit natürlich und dem Grundſaz gemäß eine ſtarke Verachtung und Vernachläſſigung der Zukunft verbunden ſein mußte: ſo gewann das Leben dadurch einen ans edle grenzenden Stil, dem kyniſchen nicht unähnlich, der aber mit dem offenen Eingeſtändniß der Niedrigkeit der Principien und der ganzen Beſtrebung ſonderbar contraſtirt. Das ideenloſe und unphiloſophiſche verräth ſich indeß ſchon von vorn durch die ganz einſeitige Richtung auf die Luſt, die nur in ihrem nothwendigen Zuſammenſein mit der urſprünglichen vernünftigen Thätigkeit Bedeutung erhalten kann. Eben ſo verräth ſie ſich in der Darſtellung der Lehre, die wahrſcheinlich wegen des geringen Feldes für die Dialektik aus der Akroaſe beider Ariſtippe herrührt. Sie beſteht in fünf Abſchnitten 1. *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν*. Hierin wahrſcheinlich theils Polemik gegen die Idee des guten und einer wahren Tugend, theils die Verweiſung auf die natürliche Befriedigung, die jeder in der Luſt und nur in ihr findet. 2. *περὶ παθῶν*, von den Empfindungen. Hier die drei vom jüngeren Ariſtippos beſchriebenen Zuſtände. Luſt, glatte ebenmäßige Bewegung, günſtiger Wind, wobei man ſich dem Ziel nähert; Gleichgültigkeit, Windſtille, wobei man nicht vom Flekk kommt; Unluſt, Sturm, wo man vom Ziel abgetrieben und das Schiff in Gefahr gebracht wird. Vielleicht wurden dieſe Zuſtände in ihren verſchiedenen Modificationen in Bezug auf die urſprünglichen Bedürfniſſe und das *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς* beſchrieben. 3. *περὶ πράξεων*, enthält nun die eigentliche Anweiſung, durch eignes Wollen zur Luſt zu gelangen. Daher von den ariſtippiſchen Tugenden *φρόνησις*, die ſich ganz auf Geiſtesgegenwart einſchränkt, wie er denn ſagte, die Philoſophie habe ihm das eingebracht, daß er mit allen Menſchen zu verkehren vermöge. 4. *περὶ αἰτίων*, enthält gewiß nichts phyſikaliſches, wie einige meinen, ſondern nur von den äußeren Urſachen der Empfindungen, in wiefern alſo der Menſch urſprünglich paſſiv iſt, und ſich ihren Einfluß abwehren muß oder ihn modificiren. Endlich 5. *περὶ πίστεων*,

von den Erkenntnißgründen oder vielmehr Verwahrung gegen alle Erkenntniß, daß man aus der Empfindung nicht auf die Beſchaffenheit des ὑποκείμενον ſchließen darf, ja daß mehrere Menſchen nicht einmal der Identität der Empfindungen ſicher ſind, welche ſie mit einem Namen belegen.

Dieſes Schema iſt wahrſcheinlich in der kyrenaiſchen Schule immer beibehalten worden. Der Geiſt hat mancherlei Veränderungen erfahren. Zuerſt

Hegeſias verließ den Moment und ſezte den Zuſammenhang des ganzen Daſeins, die εὐδαιμονία, zum Ziel, vergeſſend der Schwierigkeiten, welche Ariſtippos nur durch das entgegengeſezte Verfahren überwunden hatte. Er rief alſo zurükk den Widerſpruch mehrerer Momente, und verband damit, in einer Zeit entſchiedener Abhängigkeit und Unterdrükkung, das Gefühl, daß eben jenes Ziel unerreichbar wäre, daß der weiſe mehr zu thun habe mit Verminderung des Uebels, als mit Herbeiſchaffung der Luſt, und daß doch überwiegend alle äußern Potenzen auf Unluſt arbeiteten, daher dem weiſen Leben und Tod gleich wünſchenswerth wären (wahrſcheinlich in ſeinem ἀποκαρτερῶν vorgetragen) und hiervon ſein Name πεισιθάνατος. So ſtellt uns dieſer eben ſo rein das melancholiſche Temperament dar. — Verbeſſert wurde dieſe Darſtellung von

Theodoros, der, gleichfalls von der εὐδαιμονία ausgehend, als Güter, weil ſie zu derſelben führten, zwei Tugenden annahm, φρόνησις und δικαιοσύνη, jene offenbar nur die Kunſt des richtigen Abmeſſens, dieſe die Kunſt der μετριοπάθεια, ſeine Empfindungen ſo in der Gewalt zu haben, daß man ſich nicht über die Geſeze hinaus verſteigt. Sittliche Ideen ſind in dieſen Tugenden auch nicht, weil ſie nicht ἀγαθὰ καθ' αὑτά ſind, ſondern πρός τι, aber die φρόνησις iſt eine andere, als die der Ariſtippe, und die δικαιοσύνη muß hinzukommen, weil die Zeiten nicht mehr waren, wo man hoffen durfte, ſich über die Geſeze — die hier als ein rein gegebenes zufälliges erſcheinen — zu erhe-

ben. Da er nun aber darin mit den Ariſtippen übereinſtimmt, daß der weiſe nie ganz ohne Unluſt ſein werde und der Thor nie ganz ohne Luſt, und er dialektiſcher als jene nach einem ſpecifiſchen Unterſchied ſtrebte: ſo ſezte er ἡδονή und λύπη ohne Bezug auf jene Tugenden als μέσα, und nahm eine χαρά des weiſen über ſeine φρόνησις an, welche erſt die ἡδονή zu einem Element der εὐδαιμονία machte, und auch bei der Unluſt die beſtändige und unterſcheidende Compenſation bleibt. Die Tugend wird dadurch um nichts höher. Denn ſie iſt doch nur um des reflectirten Bewußtſeins willen, aber am feinſten ausgeführt iſt doch dieſe Darſtellung. Um ihre Natur indeß gar nicht verkennen zu laſſen, ſteht der eingeſtandene Atheismus dabei. Antimythologiſche Hiſtorie des Euemeros. Endlich iſt noch

Annikeris die ſcheinbarſte Ethiſirung des hedoniſchen Syſtems, denn er ſezte urſprüngliche geſellige Empfindung, Familienliebe, Freundſchaft, Vaterlandsliebe, und, da er auch auf die εὐδαιμονία ausging, Aufopferung körperlicher ἡδονή für jene. Veranlaſſung ſcheint zu ſein, daß nun die ſchönen Thaten der alten Zeit rein hiſtoriſch geworden waren und auf eine vernünftige Weiſe billigend wollten erklärt ſein. Da aber die eigentliche Quelle dieſer Bedürfniſſe und Empfindungen nicht nachgewieſen wird: ſo erhebt ſich das Syſtem auch nicht über ſich ſelbſt, ſondern wird nur in dieſem Dualismus inconſequent, und geht, anſtatt wiſſenſchaftlicher zu werden, ſeinem Untergang entgegen, den es im epikuriſchen Syſtem findet, welches dem ſtoiſchen gegenüber die Luſt auf eine andre Weiſe aufnimmt.

2. Kyniſche Schule.

Unter denen, welche wirklich ſokratiſchen Geiſt aber unvollkommen aufgefaßt, ſei nun dieſe die erſte. Das zunächſt in die Augen fallende und was ſich am längſten erhalten hat, iſt die Lebensweiſe. Dieſes Element in der Idee einer Schule ſtellt

sich hier zuerst recht vollständig dar, und spricht zugleich den Charakter der ganzen Ansicht aus.

Antisthenes, ein karikirter Sokrates. Die natürliche Einfalt des lezteren wird beim ersteren gesucht. Verachtung jeder Verschönerung des Lebens, um nur die Unabhängigkeit desto sicherer zu erhalten. Allein es fehlt nun hiezu der positive Factor des sokratischen Lebens, die Zuthulichkeit, welche unmittelbar auf die Menschen zu wirken sucht, die bestimmte Berufsthätigkeit, welche es nöthig hat Beschwerden und Gefahren ertragen zu können; dahingegen Antisthenes die Menschen so von sich scheuchte, daß nur die zurükkblieben, die seiner am wenigsten bedurften. Die Unabhängigkeit führt also zu nichts, sie ist nur ein Verschließen in die eigne Subjectivität. Eben so hat auch wissenschaftlich Antisthenes wol nur die negative Seite des Sokrates aufgefaßt. Aus diesem Gesichtspunkt zuerst seine

Ethik. Nichts gut als die Tugend. Diese ist Tapferkeit und Stärke. Aber die Tapferkeit muß ein Ziel haben und die Stärke etwas hervorbringen, welches dem Antisthenes fehlt. Sie ist also ein reiner Kampf gegen die Begierden innerlich, gegen die Thorheit der Menschen äußerlich. Also ebenfalls nur die negative Seite gesehen. In solchen Formen hat er nun zuerst das Ideal des weisen aufgestellt als Eines. Daher hat er auch nur die universelle Seite gesehen, die eben auch negativ ist. Nur als gegen die Sinnlichkeit gekehrt erscheint die Sittlichkeit bloß als Einheit des Princips; sobald sie productiv erscheint, erscheint zugleich die ursprüngliche Mannigfaltigkeit mit. — Von seiner

Physik ohnerachtet der zugeschriebenen Bücher wenig bekannt. Diogenes Laertios führt im Herakleitos einen Antisthenes als Erklärer desselben an; im Antisthenes selbst stellt er ihn als einen andern auf. Der universelle Charakter der herakleitischen Physik gehört sehr zur Ethik des Antisthenes und kommt ebenso bei den Stoikern wieder. Allein erhalten konnte sich die Physik

gar nicht bei ihm. Denn wer das erſte, wobei er zu philoſophiren anfängt, nicht als productiv anſchaut, wie ſollte der den fernern Gegenſtand ſo anſchauen? Und wer die Natur nicht productiv anſchaut, wie kann er über ſie philoſophiren anders als mechaniſch, was doch dem Antiſthenes nicht natürlich war? Seine

Dialektik ſagt man gewöhnlich habe er von dem Gorgias, deſſen Schüler er vorher geweſen, mit hinübergenommen. Allein recht ſophiſtiſches kann doch mit dem ſtrengen Charakter des Antiſthenes nicht beſtehen. Ariſtoteles ſchreibt ihm Säze zu, die ganz ſophiſtiſch klingen und nach den Relationen von ſeinen Streitpunkten mit Platon zu urtheilen hat dieſer dieſelben gegen ihn beſtritten. Als zwei Hauptſäze muß man anſehen 1. Polemik gegen Definition, Empfehlung der Vergleichung. Sokratiſch gemeint, um ſich der Grenzen erſt recht bewußt zu werden. Nur Sokrates Ziel war allerdings die Definition. Antiſthenes iſt unterweges ſtehen geblieben oder hat definitiv etwas vorgeſchrieben, was nur Durchgangspunkt ſein kann. 2. Verbot ſynthetiſcher Prädicate. Dies ſo allgemein rein ſophiſtiſch. Allein nach dieſer Vorſchrift kann man nicht ſo viele Bücher ſchreiben. Es heißt wol, Auf dem Gebiet der Erkenntniß kann man einem Gegenſtande nichts zuſchreiben, was nicht ſchon in ſeinem Begriff liegt, wenn dieſer nämlich ganz erſchöpft iſt. Was außer ihm bleibt, iſt nur das zufällige, und ein dieſes ausſagendes Urtheil gehört nicht zur Erkenntniß. So verſteht man auch jenen hiezu gehörigen Nebenſaz, daß es nicht möglich ſei, zu widerſprechen. Dieſer nämlich gilt wiederum nur auf dem rein empiriſchen Gebiet der Meinung, und war wahrſcheinlich gegen Platons als an ſich wahr aufgeſtellte δόξα ἀληθής gerichtet. Dies wird dadurch wahrſcheinlich, daß ſein Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν gegen den Platon gerichtet war, und daß er außerdem ein Buch ſchrieb περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης, was ganz das Anſehn hat auch antiplatoniſch geweſen zu ſein. Gegen die bloße Eriſtik ſcheint er ſelbſt polemiſirt zu haben in dem

περὶ ὀνομάτων χρήσεως. In ſeinem Vortrag aber ſcheint er allerdings die ſokratiſche Reinheit nicht gekannt zu haben, ſondern ſehr den falſchen Glanz des Gorgias aufgetragen. Antitheſen, Reime, Calembours. Auch die Dialektik ſcheint bei den ſpäteren Kynikern bald ganz untergegangen zu ſein und ſie ſich nur immer ſtärker in der Lebensweiſe karikirt zu haben.

3. Megariſche Schule.

Von Eukleides bis Stilpon ſchon dem ſtoiſchen Zeitalter gegenüber; aber gleich der unmittelbar nach Eukleides genannt zu werden pflegt, Eubulides, nach Alexander *). Daher Lükke und Verwirrung, denn Alexinos iſt wahrſcheinlich ſpäter als Stilpon. Eben ſo unſicher gewöhnlich die Darſtellung. Da aber die Einheit der Schule unbeſtritten anerkannt wird und keine Zerſpaltungen angegeben, wie bei der kyrenaiſchen: ſo muß man alle übrigen Säze ſammeln und in ihren Beziehungen auf einander zu verſtehen ſuchen. Von

Eukleides als erſter Grundſaz die Einheit und Sichſelbſtgleichheit des guten, auch daß ſein Gegentheil nicht exiſtire. Hier iſt nicht zu verkennen der eleatiſche Charakter, wie denn auch von den alten die Megariker unmittelbar an die Eleatiker angereiht werden, welches wieder Unrecht iſt, wenn man den ſokratiſchen Einfluß überſieht. Denn gleich da die Idee des guten auf der ethiſchen Seite daſſelbe iſt, was die Idee des Seins auf der phyſiſchen: ſo iſt es Anwendung der eleatiſchen Anſicht und Methode auf die Ethik. Es wird erzählt von vielfältiger Uebereinſtimmung der Megariker mit Platon, aber gleich der erſte Grund-

*) Dies iſt wahrſcheinlich aus dem Streit des Eubulides gegen den Ariſtoteles gefolgert, wie ich aus ſchriftlichen Bemerkungen Schl's ſehe, in welchen er aber auch erwähnt, daß nach Diog. L. II, 108. Demoſthenes Schüler des Eubulides geweſen ſein ſollte, womit es denn vereinbar ſein würde, daß manches im Euthydemos des Platon auf den Eubulides ginge.

ſaz zeigt auf Differenz, die auch Platon im Theaitetos berührt und offenbar zu verſtehen geben will, ſein Sezen des böſen ſei ſokratiſcher. Jeder hat Recht auf ſeinem Standpunkt. Daher auch viel Uebereinſtimmung dennoch geweſen ſein kann. Der eretriſche (nur Nebenzweig) Saz von Einheit aller Tugend und daß die Vielfältigkeit der Namen nur auf die äußern Beziehungen gehe, iſt ſchon Vereinigungspunkt und eben ſo platoniſch als ſokratiſch. Eben ſo tritt ſokratiſcher Geiſt hervor in der polemiſchen Methodik des Eukleides, aus dem Schlußſaz, alſo wol durch weitere Folgerung, anzugreifen, welche darauf beruht, daß von keiner Erkenntniß aus ein Widerſpruch mit eingeſtandenem zu finden ſei.

Von der Phyſik iſt ſo wenig übrig, daß man ſchließen muß, die megariſche Schule habe ſich nicht ſehr auf die reale Erkenntniß geneigt, wenn ſie gleich nirgend denen beigeſellt wird, welche die Phyſik verwerfen. Das einzelne übrige kann wol nur aus der Dialektik verſtanden werden. In dieſer ſtellen ſich gleich zwei Grundſäze dar, Daß nichts etwas vermag, als nur indem es wirkt, und Daß nichts möglich iſt, als nur was wirklich iſt oder wird. Der erſtere iſt ganz dem Hauptgrundſaz analog; was nämlich nicht wirkt, exiſtirt auch nicht als ein gutes. Er hat gewiß auch ethiſch die Tendenz, daß das Guthandeln nie ruhen kann, und enthält im allgemeinen die Anweiſung, das Handeln als ein ſchlechthin beharrliches zu ſezen und das Leben der Kräfte nicht zu unterbrechen. So will auch der zweite nichts in einen Gegenſaz ſezen, als ſofern es ſich thätig in ihm beweiſt. Und beiden iſt gemein die Abzwekkung, das Spiel mit den Möglichkeiten und der bedingten Nothwendigkeit, wie es in der peripatetiſchen und erſten ſtoiſchen Schule getrieben wird, anzugreifen.

Dieſelbe Tendenz, jeden Gegenſtand total, aber auch nur innerhalb ſeiner Sphäre aufzufaſſen, haben auch wol zwei gewöhnlich nur ſophiſtiſch geſcholtene Kanones, die das Verhältniß

des Subjects zum Prädicat betreffen. Nämlich, Man könne von keinem Subject etwas prädiciren, was über daſſelbe hinausgehe, alſo nur Theile, oder rein identiſch jedes von ſich ſelbſt. Die angeführten Beiſpiele ſagen ſogar nur lezteres. Allein erſteres iſt nach dem obigen Kanon daſſelbe; denn in jedem weſentlichen Actus iſt das Ding ganz. Ferner, Was verſchiedene Erklärung oder Bezeichnung führe, ſei auch verſchieden, wie Sokrates und Kranker Sokrates, und ſo werden aus jedem einen Subject viele. Wenn der erſte dieſer beiden Säze die Identität des ſpeculativen und empiriſchen ausſpricht: ſo bezeichnet lezterer die Differenz, indem nämlich die näher (durch etwas dem allgemeinen zufälliges) beſtimmten Subjecte empiriſch ſind, von ſich und ihrem allgemeinen verſchieden, und nur in der Identität mit ihren Beſtimmungen zu behandeln. Dieſe Differenz ins Licht zu ſezen, war auch wol die Abſicht des dem Eubulides zugeſchriebenen Soreites, weil hier an einem normalen Beiſpiel die Unbeſtimmtheit empiriſcher Begriffe gezeigt ward. (Der ψευδόμενος als gegen die hypothetiſchen Schlüſſe überhaupt gerichtet, die von andern Megarikern nur beſchränkt wurden, geht wieder gegen das Spiel mit der Möglichkeit, und alles, was hieher gehört war wol der Hauptinhalt von Eubulides Schrift gegen Ariſtoteles, vielleicht auch ethiſches gegen ſeine μεσότης. Dieſe beiden nun ſind die Hauptformen der megariſchen Streitſäze, die andern haben alſo gewiß auch ſolche polemiſche Beziehungen, vielleicht nachahmend, wie die Demonſtration des Alexinos.) Und eben ſo die Abſicht von des Diodoros Räſonnement gegen die Bewegung. Denn theils beruht dies auf der Vorausſezung materieller Einheiten und der Anſicht der Körper als Aggregate aus dieſen, welche wahrſcheinlich auch in der empiriſchen Phyſik ein Megariker nicht annehmen konnte. (Seine offenbar von den Atomen verſchiedenen ἀμερῆ ſehe ich alſo nicht als ſein Princip an, ſondern nur als eine Vorausſezung, die der zugeben mußte, der das materielle Sein mechaniſch für das wahre hielt. Die Zuſammen-

ſtellung mit den ὄγκοις des Herakleides, die offenbar auf den Parmenides des Platon zurükkweiſen, beſtätigt dies noch.) Theils beruht es darauf, daß der Bewegung Ruhe gegenüberſtand, da ihm gewiß alles werdende Bewegung war, und die Ruhe nur dem abſoluten Sein zukommt.

Man ſieht hieraus, die Megariker waren in ihrer abgeſonderten Exiſtenz die Aufſeher über das formelle Verfahren anderer. Dies trieben ſie in wahrhaft ſokratiſchem Geiſt, den ſie hier poſitiv aufgefaßt hatten. Nur hatten ſie auch die Beſchränkung mit, die realen Erkenntniſſe nicht zu cultiviren, darum konnten ſie zu keiner Vollendung kommen. Man kann ſagen, wo die Kyniker negativ waren als Sokratiker, waren ſie poſitiv; und umgekehrt. Daher vereinigten ſie ſich am Ende. Stilpon, der auch als ächter Kyniker im höhern Stil lebte, war ein Schüler des Krates und Lehrer des Zenon. Die ſtoiſche Schule iſt alſo eigentlich die Vollendung dieſer beiden, wie ſich ſpäter zeigen wird.

(Daß Stilpon ſollte die Realität der allgemeinen Begriffe aufgehoben haben, läßt ſich nicht denken, wenn man ihm nicht alle Aehnlichkeit mit Platon und allen Ernſt des Philoſophirens abſprechen ſoll. Was aber wirklich angeführt wird, kann auch bloß jene Tendenz gehabt haben, das allgemeine vom einzelnen zu ſondern oder zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nicht durch Abſtraction entſtanden ſind; auch antiperipatetiſch.)

Zweiter Zeitabschnitt.

Erste Vollendung der sokratischen Philosophie durch Platon.

I. Platon selbst.

Eukleides bildete besonnen die dialektische Virtuosität des Sokrates nach, Antisthenes war begeistert, aber nur von der negativen Seite seiner ethischen. In Platon war Besonnenheit und Begeisterung zugleich und eingehend in den ganzen Sokrates. Die Idee des Erkennens aufgefaßt (nichts weniger als skeptisch) und weiter gebracht auf den Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ἀληθής, welcher erst die Voraussezung begründet, daß das Princip in jedem sein muß und muß können lebendig gemacht werden. Daher konnte er auch die maieutische Methode zur Vollkommenheit bringen. Bei der Anwendung derselben sein Zwekk ebenfalls nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch auf die Gesinnung. In beidem Fortsezung von Sokrates. Denn auch in lezterm ging er von dem elementarischen Zwekk, einzelne aus allen Classen zu bessern, zu dem organischen über, Herrscher aus Principien zu bilden, und neue Staatsformen entstehen zu lassen. Also hatte er auch ein Berufsleben, welches ihm über alles ging (viel Aufopferungen für Syrakus), nur aber auch als Fortsezung verschieden. Der ohngefähren Wirkung auf die Masse folgt die bestimmtere auf einen auserlesenen Kreis. Dieser mußte, je ausgelassener die Demokratie war, desto aristokratischer scheinen. Feldherrn, Redner aus Platons Schule. Seinem politischen Zwekke kam er oft nahe, dann wieder fern, bis er endlich die Hoffnung aufgab und nun das Bild des Staates schriftlich hinterließ. In diesem bestimmten Zwekke gründet sich die verschiedene Gestalt der platonischen Schule und damit auch der platonischen Lebensweise von der sokratischen.

Er hat nun zuerſt ſokratiſch alles zuſammengebracht und iſt als erſter ſyſtematiſcher Philoſoph anzuſehen. Daher müſſen ſich auch alle Charaktere in ihm finden. Zwiefache Richtung der Erkenntniß auf Einheit und Totalität und in lezterer auf Phyſik und Ethik. Alles bei Platon in einem gewiſſen Maaß vorgeſtellt. Nichts ganz abgeſondert für ſich allein. Phyſik geht im Timaios in Ethik aus, Ethik geht überall auf Phyſik zurükk. Beide ſtüzen ſich auf die Dialektik, welche wiederum nirgend anders vorhanden iſt, als in Verbindung mit einem von beiden realen Zwekken. Beſonders helleniſch das Nichtloslaſſen der Poeſie vermittelſt des mythiſchen. Nirgend meiſterhafter als bei ihm; zulezt beides ganz in einander. Daher nicht zu verſtehen, wenn man ſich nicht des Weſens des mythiſchen immer bewußt bleibt, nämlich das ohne allſeitige Vollendung unmögliche doctrinale Ausſprechen der abſoluten Einheit als eines poſitiven und alſo auch ihres Verhältniſſes zur Totalität zu erſezen. Dieſes mythiſche und jenes Ineinanderſein aller Diſciplinen erſchwert die Darſtellung. Doch muß ſie nach den Diſciplinen gegeben werden.

Die Eintheilung in dieſe drei ſchreibt man gewöhnlich dem Xenokrates zu, allein ſie iſt offenbar ſchon in Platons Werken enthalten. Der Phyſik und Ethik eigne Darſtellungen gewidmet, die Dialektik, wenn man den Sophiſten für keine will gelten laſſen, wenigſtens überall zum Grunde gelegt, und ein völliges Selbſtgenügen verräth ſich in dieſer Triplicität. Zu erfinden iſt überhaupt nichts bei einer ſolchen Eintheilung, denn ſie iſt ſchon da, wenn man ſie ſieht. Man ſagt, Platon ſei in der Dialektik den Eleatikern, in der Phyſik den Pythagoreern, in der Ethik dem Sokrates gefolgt. Man könnte eher ſagen, in der Ethik den Pythagoreern und in der Phyſik den Joniern, denn der Sokratismus geht durch und läßt ſich in kein einzelnes Fach einſperren.

Die Dialektik knüpft ſich unmittelbar an die Sophiſtik an. Denn dieſer Corruption konnte nur dadurch begegnet wer-

den, daß der vorige dialektische Instinct zum Bewußtsein erhöht wurde. In der Antilogik ist offenbar Eine Verknüpfung falsch. Um die Falschheit zu entdekken, muß man im Besiz der wahren combinatorischen Kunst sein. Diese nannte Platon Dialektik, weil Denken und Reden die alten nicht trennen konnten und noch jeder Disput lebendiges Gespräch war. Er theilt sie in zwei Theile, Zu wissen, was verknüpft werden kann und nicht, und Zu wissen, wie getheilt oder zusammengefaßt werden kann. Die Regeln, die sich bloß mit der richtigen Entwikkelung des schon verknüpften in Schlußform beschäftigen, hat er weniger herausgehoben, weil sich hier die Fertigkeit, wenn nur sonst das philosophische Talent ausgebildet wird, von selbst finden wird.

Als die normalfalsche Verknüpfung der Sophisten ist anzusehen die Identität des angenehmen und guten, und die der Erkenntniß und Wahrnehmung. Zu dieser falschen Verknüpfung suchte Platon vorzüglich den Grund, und also die Differenz zwischen Erkennen und Wahrnehmen. Er fand sie darin, daß die Erkenntniß keine Theilung von wahr und falsch litt, wol aber die Wahrnehmung, und gelangte so zu der bloß formalen Widerlegung, die er brauchte. Eben so mußte nun der Gegenstand nur der Erkenntniß das unwandelbare sein, der Wahrnehmung aber das veränderliche, dem Gegensaz unterworfene. Dies führte natürlich auf den eleatischen Gegensaz zwischen Sein und Werden. Wie sich diese als Gegenstände zu einander verhalten, ist Uebergang in die Physik. Auch das Verhältniß der Operationen ist zum Theil physisch bestimmt, denn das Erkennen verrichtet nach ihm die Seele rein für sich, beim Wahrnehmen bedient sie sich des Körpers als Organ. Rein dialektisch aber ist, daß aus der Wahrnehmung, αἴσθησις, nicht einmal ein Urtheil, δόξα, herauskommen kann, wenn nicht ein höheres, in das Gebiet der Erkenntniß gehörige, Element hinzukommt, weil sie ein ἄπειρον ist und nur die Erkenntniß die Bestimmung giebt.

Ein zweites Kunststükk der Sophisten war, in den Urthei-

len anderer die Einheit und Feſtigkeit des Subjects verſchwinden zu machen, und als Widerſpruch darzuſtellen, daß nichtſeiendes könne geſprochen werden und daß Eines zugleich Vieles ſei. (Wie Platon um den Antilogien im allgemeinen zu begegnen, die Eintheilung in die καθ' αὑτά und in die zwiefachen πρός τι gebrauchte *), woraus erhellt, inwiefern einem könne entgegengeſeztes zukommen): ſo ſuchte er dies insbeſondere zu beſeitigen, ſowol für die Begriffe ſelbſt, als für die Gegenſtände, indem er unterſchied erſtlich das Gebiet des ſeienden für ſich, wozu es gar keinen Gegenſaz giebt, kein nichtſeiendes; dann das Gebiet des Gegenſazes zwiſchen dem einzelnen, welcher in der Zertheilung des ſeienden ſtattfindet, ſelbſt dargeſtellt in der Form des Gegenſazes als ταὐτόν und θάτερον. Dies ſind zugleich die allgemeinen Combinationsformeln zwiſchen allen Begriffen. Endlich unter dieſen die empiriſch realen Gegenſäze unter dem Schema der Bewegung und Ruhe als Beharrlichkeit und Wechſel **).

---

*) Leider habe ich über dieſe zwiefachen πρός τι in den nachgeſchriebenen Vorleſungen nichts weiter finden können als folgendes aus einer Nachſchrift v. J. 1823,

Aus den Begriffen, die er durch πρός τι bezeichnet, unterſcheidet er als beſondere Abtheilung die, welche ein Mehr oder Minder zulaſſen, ihr Weſen nur haben im Abnehmen und Zunehmen.

**) Aus derſelben Nachſchrift gebe ich noch folgendes,

Dies alles (nämlich im Gebiet der ſophiſtiſchen Kunſtſtükke) ordnete Platon dadurch, daß er ſezte 1) das Sein an ſich, wozu es keinen Gegenſaz giebt und dem kein nichtſeiendes gegenüberſteht. Für dieſes gilt der eleatiſche Grundſaz, daß das negative nicht ſei und von dieſem kann nichts negatives ausgeſagt werden. 2) Das getheilte Sein, worin alle Gattungsbegriffe als von einander verſchieden liegen. Dies ſtellt er dar unter der Form des Gegenſazes zwiſchen dem ταὐτόν und θάτερον, zwiſchen demſelben und dem verſchiedenen, und hier fand ſeine Anſicht der megariſchen Dialektik ihren Ort. In wiefern ein Ding ταὐτόν iſt, kann ihm keine Mannigfaltigkeit zukommen, es iſt nur darzuſtellen in der ungetrennten Totalität deſſen, was es iſt; ſofern es aber Theil hat an dem verſchiedenen, kann ihm mannigfaltig entgegengeſeztes zukommen. Dies geht zunächſt auf coordinirte Begriffe, ſofern

Durch dieſe Grundzüge ſeiner Dialektik gewann er zuerſt, gegen die Sophiſten zu zeigen, wie Einheit und Vielheit könne verbunden ſein, um die Relativität der negativen Säze anſchaulich zu machen. Nun war aber noch die Einwendung übrig, hergenommen von der unvermeidlichen Subjectivität aller Erkenntniß, welche ſie in Widerſpruch ſezten mit ihren Anſprüchen auf allgemeine Gültigkeit. Die Löſung beruhte eigentlich auf der phyſiſchen Theorie von der Harmonie des erkennenden und erkennbaren, rein dialektiſch aber demonſtrirte er ſie an der Procedur des Lehrens, welches nämlich kein Hervorbringen ſei, ſondern ein Hervorrufen eines urſprünglich ſchon vorhandenen. Es war hier ganz daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen Werden und Sein, allein Platon blieb nur der indirecte mythiſche Vortrag, er nannte dieſes zeitloſe vom urſprünglichen Schauen abgeleitete Einwohnen eine *μνήμη*, was auf ein vorher ſchon zeitlich dageweſenes deutet, aber aus der gemeinſchaftlichen vorzeitlichen Welt auch allen daſſelbe iſt, wo denn das Verhältniß von Urbild und Abbild eintritt. Angeſehen nun als bloßer Kanon zur

---

ſie unter einem höheren ſtehen. Dies alles verſirt noch im Gebiet der Erkenntniß, weil nur von Subjectsbegriffen die Rede iſt; vom Gebiet der Wahrnehmung iſt noch nichts. In jenem Gebiet ſind eben dieſe Formeln der Inbegriff aller allgemeinen Combinationsformeln für die Begriffe, die nur eine Einerleiheit und eine Verſchiedenheit ausſagen können. Hier unterſcheidet ſich Platon weſentlich von den Megarikern, indem er die Erkenntniß über das Gebiet beſtimmter Begriffe ausdehnte. Unter dieſes ſtellt er das Gebiet der empiriſchen Gegenſäze, die Erfahrung, und dieſe faßte er unter dem allgemeinen Schema der Bewegung und der Ruhe auf. Dies conſtruirt das Gebiet der Wahrnehmung, welche immer ein *ἄπειρον* ſei, und alſo ſchwebend in der Unbeſtimmtheit von Begriff und Urtheil, wo den nicht die Gegenſäze bezogen auf das Gebiet des wahren, wenngleich in ſich getheilten Seins, woraus hervorgeht, daß alle die Begriffe unter der Formel *καθ' αὐτό* eigentlich Subjectsbegriffe ſind auf dem Gebiet der Wahrnehmung; die *πρός τι* bilden das Gebiet der Prädicatsbegriffe für die Sphäre der Wahrnehmung. Ihre Wahrheit haben ſie, ſofern ſie unabhängig von aller Wahrnehmung zurükkgeführt werden können auf das Gebiet, welches unter der Formel des *ταὐτόν* und *θάτερον* begriffen iſt.

Vermeidung der Irrthümer und als polemiſche Waffe erſcheinen aber dieſe dialektiſchen Säze, ſo ſehr ſich auch ihre Wahrheit aufdringt, doch nur als willkührlich aufgefaßt und zuſammengeſtellt. Näher aber und ohne dieſe Beziehung angeſehen bewähren ſie ſich, wie es der formalen Seite der Philoſophie geziemt, als der reine Spiegel der realen, und enthalten zugleich alle Principien der Anſchauung, alſo völlig ſpeculativ. Alſo die erſte Eintheilung, welche die Einheit des Weſens bei der Vielheit der Relationen aufſtellt, indem ſie vollſtändige Eintheilung ſein will, ſezt zugleich die Aufgabe, jedes καθ' αὐτό durch alle πρός τι, welche ein vollſtändiges Syſtem bilden müſſen, hindurch zu führen, ſo daß jede Einheit des Weſens wieder eine Totalität von Beſtimmungen wird, und von Relationen, indem es auch unter ταὐτόν und θάτερον betrachtet werden kann, und ſo als Einheit und Totalität wieder ein Bild des ganzen. Eben ſo iſt in Vergleichung mit den πρός τι jedes καθ' αὐτό ein ὄν, in Vergleich aber mit einem andern καθ' αὐτό tritt es in die Sphäre von ταὐτόν und θάτερον. Hier liegt unſtreitig zugleich das Anerkennen des individuellen, denn das individuelle iſt das, was an und für ſich als ſeiend keinen Gegenſaz hat, ſo wie man ſagen kann, die πρός τι ſind das univerſelle. Auch bei ſeiner Eintheilung unterſcheidet er ſehr ein willkührliches, auf mancherlei Weiſe von ihm perſiflirtes, von dem natürlichen. Die Unterarten müſſen darin ſein, wenn man ordentlich zuſieht. Alles dies deutet nun auf den nothwendigen Zuſammenhang alles Erkennens, der von uns ſchon als Princip der ſokratiſchen Methode erkannt iſt. Auf dieſen Zuſammenhang und alſo auf die Syſtematik der Natur waren die dialektiſchen Uebungen der platoniſchen Schule wol vorzüglich gerichtet. Ferner indem er die ἀνάμνησις von der μνήμη unterſchied und dieſe von einem früheren Schauen ableitet, muß ihm dieſes doch ein anderes geweſen ſein und die ſtreitige Differenz zwiſchen Ding und Vorſtellung nicht in ſich gehabt haben. Hier iſt alſo neben dem

Verhältniß zwischen der Einheit des Begriffs und der Vielheit der Dinge — indem diese bloß der Vielheit der ἀναμνήσεων entspricht, die sich alle auf eine und dieselbe μνήμη bezogen — auch die Einheit des Seins und Erkennens zum Grunde gelegt und formal in dem Gebiet der Dialektik selbst abgebildet. Diese Einheit beweist er auch indirect, indem, insofern das Erkennen ein Handeln, also ein erscheinendes ist, das Sein auch ein leidendes sein muß und nicht das absolute, was sich nun auch umkehren läßt, so daß mit dem absoluten Sein zugleich auch das zeitlose Erkennen gesezt ist. Diese Einheit der Gegensäze stellt er auch als eine absolute Einheit auf, als das als θεός und ἀγαθόν über der οὐσία und ἐπιστήμη schwebende. Auf diese Weise nun ist nicht nur sein: Dialektik als formale Seite der Spiegel der realen sowol physischen als ethischen, sondern auch das heuristische Princip der absoluten Einheit oder der Idee der Gottheit, die er in physischen und ethischen Darstellungen immer nur voraussezt, hier aber erwekkt. In allem diesen erscheint er nun nur als wissenschaftlichere Fortsezung des Sokrates. Denn nicht nur an den allgemeinen Zusammenhang der Begriffe knüpfte dieser schon seine Methode und sezte als nothwendig zur Vielheit der Dinge die Einheit der Begriffe; sondern auch er scheint die Idee der Gottheit theils rein dialektisch aufgewekkt zu haben, theils durch Teleologie, die nur die unvollkommne Scheidung ist zwischen formalem und realem. Von jener Seite auf die Idee der Gottheit gekommen zu sein zeigt gewiß, wie jede hellenische Philosophie theistisch sein muß, da der Theismus durch die bloße Polemik gegen die skeptische Antiphilosophie schon heraustrat. Und eben so gewiß ist es der Triumph der Philosophie. Denn für die Naturerklärung oder die Sittengeseze die Gottheit als fremdes zu Hülfe nehmen zu müssen, ist immer mißlich für den Zwekk und herabwürdigend für die Wissenschaft.

Wie nun die Dialektik überall auf die Physik hinführt: so muß man auch, um die Physik richtig zu verstehen, bei der

Dialektik anfangen, und zwar bei der Ideenlehre, daß nämlich die Einheit des Begriffs zugleich das wahre reale Sein iſt zu der Vielheit der Dinge, das urbildliche zu dem abbildlichen. Dieſes ſelbige, in der erſten Beziehung mehr εἶδος, in der lezten mehr ἰδέα genannt, iſt nun eben in dieſer die productive Kraft der Natur als ſolche, das παράδειγμα für die Bildung der werdenden Erſcheinungen und phyſiſch das wahre ὄν. Ariſtoteles ſagt, der herakleitiſche Fluß habe den Platon auf die Ideenlehre gebracht, weil dann, wenn Erkenntniß ſein ſolle, außer dem werdenden noch anderes ſein müſſe, und freilich ſind dieſe Einheiten der beſtimmten Productivität das beharrliche, was Herakleitos nicht geſehen hat. Allein man könnte eben ſo gut ſagen, die Homöomerien des Anaxagoras hätten ihn darauf gebracht. Denn wenn die beſtimmten Formen des Seins, die dieſer annahm, in der Erſcheinung, dem πάντα ὁμοῦ, nicht rein vorkommen: ſo müſſen ſie ihr Sein anderwärts haben, nämlich in dem ſie auffindenden Verſtande. Von dieſer Seite aus iſt die ideale, von jener die reale Seite der Idee gekommen, und durch Identificirung beider wäre nun Platon die höhere Combination zwiſchen Herakleitos und Anaxagoras. Darum iſt er auch von ihrer Einſeitigkeit frei. Denn die Activitäten, die Prädicate, ſind eben ſowol ein καθ' αὐτό, und es giebt eben ſo gut eine Idee zu ihnen, als zu den Subjecten. Wie nun in dem Urbildlichen Sein und Erkennen daſſelbe, und eben dieſe Selbigkeit ſein Weſen iſt: ſo iſt auch die Grundanſchauung des abbildlichen das Einsſein des geiſtigen und des materiellen in der Form des Lebens, wo der νοῦς als Seele die geiſtige, die Materie als Leib die reale Seite iſt. Von dem Verhältniß aber dieſes Werdens zu dem Sein kann in dem factiſchen Bewußtſein keine reine Erkenntniß vorkommen, ſondern nur eine wahrſcheinliche Rede, weil nämlich die mittheilbare Erkenntniß ſelbſt in der Form des werdenden befangen iſt. Darum erſcheint auch das Verhältniß ſelbſt als ein Werden und ſeine Darſtellung kann nur

die Form der κοσμοποιία haben. Daher nun alle Naturbeschreibung rein mythisch ist. Wie aber schon Urbild und Abbild eine individuelle durch den herrschenden Kunstsinn hervorgebrachte Darstellung ist: so herrscht nun dieser Typus durchgängig, und die Gottheit erscheint als bildend, die Welt als das gebildete. Daher die fast unentbehrliche Fiction eines rohen Stoffes, in welchem gebildet wird. Die Materie drükkt nun eben aus die Differenz zwischen Urbild und Abbild, so daß sie als roh zwar im Verschwinden gedacht wird, als Träger des Abbildes aber bleibend. Sie ist, weil im Gebiet des Gegensazes durchaus der Gegensaz von Thun und Leiden der höchste ist, die Passivität zu der Activität des Paradeigma. Vorgeworfen wird dem Platon dieser gestalt- und qualitätlosen Materie Ewigkeit, welche aber doch nichts bedeutet, als daß es in keinem Punkte des wirklichen Seins ein Nichtzusammensein des idealen und realen giebt. Die Ewigkeit außer Gott träfe den νοῦς eben so gut. Denn Gott nahm den νοῦς, der nicht er selbst war, und pflanzte ihn als Seele der Materie ein, so daß diese beiden Glieder die erste, nur nicht wieder als Werden beschriebene Differenziirung der ursprünglichen Einheit sind, die Welt ist demnach ein vernunftbegabtes und beleibtes lebendiges. Seele ist der νοῦς, in wiefern seine οὐσία als Identität des reinen und gewordenen Seins in die Sphäre des Gegensazes versezt wird durch Verknüpfung mit Einerleiheit und Verschiedenheit, d. h. als lebendige Beziehung der Totalität der Ideen auf das Werden. Leib scheint die rohe Materie zu werden, indem sie die regelmäßigen Gestalten aufnimmt, deren Totalität in der Kugel gegeben ist. Wie nun die Form des absoluten Seins die Ewigkeit ist: so die Form des werdenden ihr Abbild, die Zeit, die hier also auch nur mythisch als ein gewordenes erscheint. Diese ist nur zugleich mit der Bewegung, daher nun die Einheit der Welt sich nothwendig in die Totalität der Sphären umsezt. Diese in der Einheit der Seele und des Leibes in ihrem systematischen Zusammenbewegen sind die

gewordenen Gottheiten. Keinesweges iſt die Weltſeele bloß Bahn *), ſondern Identität aller Entwikkelungen des ideellen Princips im wirklichen Leben, auch nicht ein mehrfaches, ſondern eine wahre Einheit, in welcher nichts wahrhaft kann geſondert werden. Die platoniſche Zahl deutet gewiß auf die verſchiedenen Entwikkelungen, welche nicht fließend ſondern individuell als discrete Größen geſezt werden und offenbar in zwei Reihen zerfallen nach dem pythagoreiſchen Princip des geraden und ungeraden, alſo gewiß im allgemeinen Gegenſaz des männlichen und weiblichen. Im Leibe nun ſtellt er die vier Elemente auf, nicht zwar als einfach, aber doch ſo, daß er das, woraus ſie qualitativ mögen zuſammengeſezt ſein, erſt ſpäterer Einſicht überläßt. Charakteriſirt nun werden ſie durch die Geſtalt, aber doch ſo, daß eine qualitative Differenz noch dunkel vorzuſchweben ſcheint, durch welche ſie ſchon vor Aufdrükkung der Form ein analoges mannigfaltiges waren, und dieſe Elementargeſtaltung als eine frühere Periode der bloß anorganiſchen Weltbildung erſcheint. Die Charakteriſirung aus der Form, Entſtehung aus den beiden Normaltriangeln, und daraus genommene Erklärung von dem Uebergange der drei unſtarren in einander, iſt nicht pythagoreiſch, ſondern nur ſo weit hierhin die Anſchauung gedrungen war, das Beſtreben in der Bildung des anorganiſchen die Geſezmäßigkeit aufzufinden. Wahrſcheinlich ſchwebte dem Platon auch nur eine abſolute Harmonie der Qualität und der Geſtalt vor, ſo daß deshalb das qualitative immer ſo dunkel als ein nichtverſtandenes mitſpielte. Jeder einzelne Weltkörper aber iſt nun wieder ein Bild des ganzen, und muß alſo auch eine Totalität von Entwikkelungen des Lebens in ſich haben. Dieſes vereinzelte untergeordnete Leben nun iſt nur das menſchliche, indem das thieriſche erſt aus dem Abfall der Menſchen vom *νοῦς* entſteht.

*) Die Nachſchriften von 1823 haben, Nicht bloß das Erregungsprincip in ſeiner Conſtruction der Bahn des Weltkörpers.

Als etwas ganz selbständiges und doch vom νοῦς entblößtes konnte Platon die Thiere nicht sezen, und also auch nicht so aufsteigen wie Empedokles. Die menschliche Seele nun ist durchaus gleich der Weltseele, also an sich eben so wenig eine Mehrheit als jene, sondern die Vernunft ist ihr Wesen, ihre Erscheinung aber ist die Einheit von Wissenschaft und richtiger Vorstellung. So ist auch der Leib aus dem Leibe des Weltkörpers genommen, aus den vier Elementen zusammengesezt, die aber doch in ihm auf eine eigenthümliche Weise modificirt sind, so daß hier eine Verbindung der Theorie des Empedokles und der des Anaxagoras statt findet. Der Leib erscheint als sterbliches, reines Product des einzelnen Weltthieres, auf welchem er wächst, darum durch dessen Weltseele *) gebildet und von dessen Weltleibe geliehen. Allein eine Differenz zwischen dem ζῶον κατὰ μέρος und dem Welt-ζῶον ist des ersteren Bedürfniß äußerer Organe. Vermittelst dieser ist nun seine Seele nothwendig an die αἰσθησις geknüpft und also auch eben so sterblich als der Leib selbst, aber nur mit dem, was von den Organen ausgeht. Wie nun aber der Leib und die Seele als solche dem Platon keine eigne Substanzen sind, sondern die Seele von dem Leibe getrennt als ein der Weltseele gleichartiges seiendes aber nothwendig mit einem Leibe zu verbindendes übrig bleibt, der Leib hingegen als eine Einzelheit aus dem Werden des Weltkörpers ins universelle zurükkfällt: so ist auch die sterbliche Seele keine eigne Substanz, sondern nur das, was in der Seele durch das Zusammensein mit dem Leibe gesezt war. Nur so ist der Timaios mit dem Phaidon zu vereinigen. Wie aber in der Idee des Lebens die ganze Kraft des νοῦς rein aufgeht: so ist doch die Erscheinung desselben dieser Kraft nicht ganz angemessen, weil sie eben ein Werden ist und in keinem Augenblikk der

*) Nachschrift von 1823 Werk der Weltseele als des gestaltenden Princips der Erde.

Zeit die Materie ganz in die Gewalt des νοῦς gebracht iſt. In ſofern iſt nun die Materie die Urſach des Uebels, was eigentlich nur ſo viel heißt, daß ſie in jedem Product der negative Factor iſt. Allein freilich ſcheint Platon hier etwas poſitives geſehen zu haben, wie man aus ſeinem Streit mit Eukleides ſchließen muß, und aus dem eleatiſchen Grundſaz, daß es kein rein negatives giebt. Dieſe Gegenwirkungen der Materie nennt er die nothwendigen Urſachen, und darum theilt ſich ſeine Theorie des Leibes in Phyſiologie und Noſologie. Die erſtere iſt, was die Sinnenlehre betrifft, wol ſehr empedokleiſch. Eigenthümlich darin die Eintheilung des Leibes in drei Höhlen nach den drei Seelenvermögen, das Ahndungs- und Wahrſagungsvermögen in der Leber und die Beſtimmung der edlen Organe. Die Noſologie hat Platon gewiß zuerſt naturwiſſenſchaftlich behandelt. Von dieſer Seite iſt nun das Uebel der Uebergang zur

Ethik und führt auf die Grundidee des guten. Abſolut iſt eben dieſes die Gottheit, über das ideale und reale hinaus. Als Identität aber der Totalität mit der Einheit beſteht das gute aus den fünf im Philebos aufgeſtellten Momenten, wo die Luſt nichts anderes iſt, als die in Gefühl geſezte Harmonie der einzelnen Lebenserſcheinungen mit der Idee des Lebens. Dieſe Idee des guten geht auf in der anderwärts aufgeſtellten der Aehnlichkeit mit Gott, denn die Weltbildung iſt harmoniſch und ganz für alle Momente daſſelbe, nur daß die Luſt ſich lediglich auf das vereinzelte Leben bezieht *). Schon dem Platon daher erſchien die ethiſche Bildung in Abſtufung von der göttlichen und dämoniſchen als die lezte den Menſchen überlaſſene. Das göttliche Leben iſt ihm ein ſchlechthin gemeinſchaftliches, ächt helleniſch und altattiſch, und die gänzliche Durchbildung der Materie für den νοῦς geſchieht durch den Staat. Die Form, eine

*) Spätere Anm. Schl's. Dies iſt Ausgleichung des Gegenſazes zwiſchen Kynismus und Hedonismus.

Constitution zu erzählen, ist ganz analog der Kosmogonie, und außer dem Staat ist alles übrige ethische nur elementarisch. Beim Staat liegt zum Grunde die Eintheilung der Menschen nach den Temperamenten, wo Platon aber nur eine Duplicität sieht, σώφρονας und ανδρείους *). Ethische Charaktere sind freilich beide nur, in wiefern sie in einander sind; ganz getrennt geht gleich eine κακία an. Allein Platon sah wol, daß die reine Indifferenz nicht vorkommt, und seine erste Aufgabe ist nur, dem Auseinandergehen beider dadurch vorzubeugen, daß theils durch die Zeugung der Indifferenz angenähert wird, theils durch Erziehung jedem das entgegengesezte Princip befreundet. Ferner liegt zum Grunde die Eintheilung nach dem stufenweisen Durchdrungensein vom νοῦς, in die wissenden, richtig vorstellenden, bei welchen θυμός, die Regbarkeit des Gefühls für die Vernunft, herrscht, und die von der Masse beherrschten, welchen nur die Begierde und die unrichtige Vorstellung zukommt. Die Wissenschaft der ersten muß also gemeinschaftlich sein für die lezten, d. h. die ersten müssen herrschen, der θυμός der andern muß gemeinschaftlich sein für alle, d. h. diese müssen zum Fortgang des Bildungsprozesses gegen allen Widerstand aufregen, und endlich der lezten Verwandschaft mit der Masse muß gemeinschaftlich werden durch Bearbeitung derselben für den Staat. Endlich muß noch hier Zeugung und Erziehung abzwekken auf Veredlung des ganzen, wo aber offenbar die Materie gesezt wird als eine die niedrigste Klasse immer wieder erzeugende Kraft. Die Zeugungsaufgaben werden gelöst dadurch, daß die Ehestiftung unter die Herrschaft der wissenden gebracht wird. Die Weibergemeinschaft ist dazu nicht unumgänglich nothwendig, aber sie zu stiften, wenn irgend etwas damit ausgerichtet werden könnte, widerstand dem Platon nicht, da er in der Geschlechtsverbindung

*) Spät. Anm. Schl's. Σωφροσύνη phlegmatisches und melancholisches Temperament, nur daß lezteres von selbst sehr zurükktritt, ἀνδρεία cholerisches und sanguinisches Temperament.

das individuelle nicht ſah, und er von der ethiſchen Idee der Familie gar keine Anſchauung hatte. Die Gemeinſchaftlichkeit der Vernunft wird hervorgebracht durch die Conſtitution, in welcher ſchon liegt, daß keiner nach Neuerungen ſtreben kann, weil jeder das hat, was er begehrt. Die Tüchtigkeit und das Gleichgewicht der einzelnen durch pythagoreiſche Gymnaſtik nach dem Grundſaz, die Seele nie ohne den Leib zu üben, der eigentlich faſt die einzige Spur von Pflichtenlehre iſt.

Bei der Tugendlehre geht Platon aus von einer vorgefundenen populären Quadruplicität, die er offenbar anfangs nur als different anſah, in wiefern der Widerſtand auf etwas anderes bei jeder gerichtet iſt. Die lezten Erklärungen in der Republik ſind, weil Gerechtigkeit ſich in Beſonnenheit verliert und auch mit Tapferkeit Eins iſt, ſo, daß nur Gerechtigkeit und Weisheit übrig blieben als Gegenſaz zwiſchen Sein und Werden.

Aus allem erhellt die Vereinigung alles vorigen im Sokratismus, aber auch ein offenbarer Mangel auf Seiten des realen Wiſſens und eben daher ein allzufeſtes Anhangen des ſpeculativen an der poetiſchen Form.

Wäre nun die Neigung zum realen Wiſſen in der Folge vereiniget geweſen mit einem gleichen ſpeculativen Talent: ſo hätte dieſes erſt die Vollendung werden müſſen. Allein wenn die Maſſe des einzelnen auf einmal zu ſtark eindringt: ſo drängt ſie das ſpeculative Talent zurükk. Nie iſt einer, der eine große empiriſche Maſſe zuerſt bearbeitet hat, ein eigentlicher Philoſoph geweſen. Daher differenzirte ſich die platoniſche Schule. Die ſpeculativeren blieben von der Bearbeitung der realen Seite zurükk, und ſo mußte am Ende eine Art von Leerheit entſtehen. Die realeren verloren ſich in der Fülle, und unter dieſer Mannigfaltigkeit wurde ihnen das ſpeculative ſelbſt nur ein gegebenes einzelnes. Dies iſt der Gegenſaz zwiſchen den älteren Akademikern und dem Ariſtoteles. Ihre Einheit aber zeigt ſich theils in dem Feſthalten der allgemeinen ſokratiſchen Ideen, theils in der ihnen

gemeinschaftlichen platonischen Lebensweise; politische Tendenz, aristokratische Verbindungen mit vornehmen und Tyrannen.

II. Die ächten Akademiker.

Kein erfinderischer Geist, sondern außer wenigen Fortsezungen nur Stillstand und allmähliges Zurükktreten.

Ihre Dialektik, wie es scheint, durchaus Tradition der platonischen, gewiß sorgfältige. Das Dictum des späteren Polemon, man müsse sich nicht an Worten üben, sondern an den Dingen, ist gewiß nicht Verwerfung der Dialektik selbst, sondern nur der megarischen, die an den Formeln klebte, und Empfehlung der ächt platonischen Richtung auf Eintheilungen und Combinationen. Eine Frucht (frühere schon) davon scheint gewesen zu sein der näher bestimmte Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst. Platon schien beide zu sehr identificirt und auch der Ausführung eine ἐπιστήμη beigelegt zu haben. Daher nun die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις des Speusippos ganz besonders, wie man aus den Beispielen sieht, auf das Gebiet der Kunst berechnet, als eine durch die der Vernunftthätigkeit folgende Uebung entstehende Vollkommenheit. Lediglich auf das Gebiet des Wissens und ihm ähnliche scheint sich auch die spätere dreifache Eintheilung des Xenokrates zu beziehen, wo δοξαστόν schlechter erscheint als αἰσθητόν. Gewiß nur davon, wo die Sinne durch unvermeidliche Täuschung ein entgegengesezes Resultat geben als die Vernunft. Oder er hat αἴσθησις in dem allereinfachsten Sinn genommen, wo sie von allem Urtheil entblößt lauter Wahrheit enthält.

Sonst giebt man dem Xenokrates Schuld, er habe in der Physik etwas erfunden, aus dialektischem Unvermögen, sich durch den Widerspruch von Einheit und Vielheit durchzufinden. Allein theils konnte, wer diesen nicht platonisch lösete, überall kein Platoniker sein, theils giebt seine Erfindung die Lösung nicht,

deren er bedurft hätte. Denn als theilbar der Materie nach sind seine ἀδιαίρετοι γραμμαί doch Vielheit, und um eine Einheit der Art nach herauszubringen, hätte er ihrer nicht bedurft, denn diesen Charakter tragen die platonischen Flächen auch. Dies gehört also rein in

die Physik als Fortsezung des Platon, und zwar eine solche, die ohne erweitertes reales Wissen konnte zu Stande kommen. Die Flächen haben einen bestimmten geometrischen Charakter; allein sie sind noch nicht das geometrisch einfache, und hierauf vielleicht Platons geheimnißvolle Aeußerung im Timaios deutend suchte er einen eben so bestimmten Charakter in den Linien, welche diese Flächen bilden, ob nach Verhältnissen zum Kreise oder nach harmonischen Proportionen läßt sich wol nicht mehr entscheiden. Sonst ist das Gebildetsein der Welt aus dem Eins und dem ἄπειρον ganz platonische Beschreibung der Idee und der Materie. Nur nimmt gewaltig überhand die arithmetisch pythagorisirende und die mythologische Bezeichnung, aus welcher hernach die neuplatonische entstand. So μονάς und unbestimmte δυάς als Zeus und Mutter der Götter; Mutter wegen Wirklichkeit der Materie, und der Götter wegen der ursprünglichen Weltbildung. Fortgesezt auch das im Platon nur angedeutete, die Volksgötter als die Ideen der universellen Actionen zu sezen, sehr empedokleisirend. So auch die Parzen als die universellen Actionen der Seele bezeichnend. Reales um so weniger neues, da er die Kenntnisse nur als λαβαί der Philosophie ansah, wenn dies wahr ist.

Ethik scheint mehr elementarisch gewesen zu sein als staatbildend. Die Hoffnung war verloren, daß die platonische Bedingung zu realer Verbesserung eintreten könnte, und die Zeit führte darauf, die Tugend des einzelnen nur als Saamen auszubilden. Wenig politisches den Nachrichten zufolge in den Schriften des Speusippos und Xenokrates. Gemeinschaftliches Verdienst derselben aber scheint gewesen zu sein genauere Be-

stimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Physik. Einmal der Gegensaz des Princips und der Methode. In der Physik nämlich das höchste in dem Sein, welches mehr dem Werden zum Grunde liegend vor demselben gedacht wird; in der Ethik in dem Sein, welches als Resultat des Werdens, als Werk erscheint. So wurde die organische Tendenz der Natur auch schon von Platon mehr ethisch betrachtet. Dann aber auch die Identität des Gebietes durch Xenokrates, welcher alles seiende (physische) ethisch eintheilte *) in das gute, ethisch seiende, gewordene; das böse, werdende als noch nicht gewordenes; weder gut noch böse, das noch nicht werdende. Altplatonisch, aber wie es scheint in größerem Sinne umgebildet. — In der Tugendlehre offenbart sich Hinneigung zur theoretischen Seite in der Beschreibung der φρόνησις. Vielleicht auch schon in der (hier wol ursprünglichen) Benennung σπουδαῖος βίος. Ferner trennt Xenokrates von der Tugend das Organ derselben, die ὑπηρετικὴ δύναμις, ohnerachtet es nur Organ ist in wiefern ethisch gebildet, allein diese Bildung ist freilich eine gemeinschaftliche. Nur hatte er für lezteres noch so viel Sinn, daß er dennoch diese δύναμις für nöthig zur εὐδαιμονία hielt (welches zeigt, wiefern sich auch Aristoteles dem platonischen nähern konnte). Polemon aber, der die Trennung bestehen ließ, verschloß sich ganz in die Subjectivität und hielt die Tugend allein für hinreichend. Daher bildet er auch schon den offenbaren Uebergang zu den Stoikern.

III. Aristoteles.

Viele Zeugnisse lassen nicht daran zweifeln, daß Aristoteles mehrere Jahre Platons unmittelbarer Schüler gewesen. Aus seinen Schriften kann man es nicht merken. Durchgehende Mißverständnisse platonischer Lehren, aus Mißverstand der Schriften zu erklären,

*) Sext. Emp. adv. math. XI, 4.

nicht zu begreifen aber, wie ein lebendiger Schüler ihn ſollte beibehalten haben; alle Berufungen auf unſere Werke, keine einzige beſtimmte auf mündlichen Unterricht; Tadel gefliſſentlicher einzelner Ausdrükke, wie er dem nicht möglich ſein ſollte, der Platons Manier aus dem Leben kannte; alles dies ſpricht nur für Kenntniß aus den Schriften. Man ſieht daraus wenigſtens, wie loſe die Verbindung geweſen und wie wenig dem Platon zu verargen, wenn er den Ariſtoteles nicht zu ſeinem Nachfolger erwählte. So daß vielleicht die kürzeſte Darſtellung der ariſtoteliſchen Lehre wäre, wenn man nur den Gegenſaz zu der platoniſchen aufſtellte. Doch wenden wir uns lieber an ſeine Schriften.

Dieſe zerfallen ganz nach der alten Eintheilung in dialektiſche, phyſiſche und ethiſche. Man ſchreibt ihm ſonſt die moderne zu in theoretiſche und praktiſche; auch kommt eine ſolche Eintheilung der ἐπιστήμη vor in theoretiſche, praktiſche und poetiſche, iſt aber durchaus, ſo gefaßt, zu einer Eintheilung der Wiſſenſchaft nicht brauchbar.

Statt der Dialektik, in welcher die Richtung der Erkenntniß auf die Einheit weſentlich iſt, giebt Ariſtoteles die Syllogiſtik, Theorie der Schlüſſe und Beweiſe. Er ſelbſt geſteht, weder ließen ſich Definitionen beweiſen, noch ließen ſich Eintheilungen in Syllogismen verwandeln, ſo daß ſeine Kunſt ganz außerhalb der Aufgaben der platoniſchen Dialektik fällt und — außer der Bewaffnung gegen den Sprachmißbrauch in den ſophiſtiſchen Spielereien — nur zum Kanon für die richtige Entwikkelung und Anwendung einer ſchon gegebenen Combination dienen kann. Heuriſtiſcher ſind ſeine Kategorien und die Topik, erſtere um Probleme zu erfinden, und leztere um zu den Problemen die Auflöſung. Wie aber die Kategorien größtentheils nur auf äußere Verhältniſſe gehen: ſo iſt auch ſeine Topik nur auf dem Gebiet des συλλογισμὸς διαλεκτικός, der nicht aus erwieſenen oder unmittelbar gewiſſen Säzen, ſondern ἐξ ἐνδόξων folgert. Alſo nur Wahrſcheinlichkeiten laſſen ſich auf dieſem Wege

finden, und keine eigentliche strenge Erkenntniß. Daß er sich mit einer solchen Heuristik begnügt, liegt in seiner Idee vom Erkennen. Dem Gehalt nach ist es ihm nur das durch Induction gefundene καθόλου, da doch die Induction schon voraussezt, daß man dasjenige hat, was das Princip der Zusammenstellung ist. Ein so gefundenes ist dann auch nur empirisch. Der Form nach ist ihm das Erkennen das Wissen um die Ursach eines als nothwendig eingesehenen, was nun zurükkgeht auf eine erste Ursach. Diese aber ist eine bloß wörtliche Einheit und der Sache nach vierfach, formelle = Wesen, materielle = Substrat, bewegende und Endursach. So müßte er also auf vier erste Ursachen zurükkkommen, allein so genau nimmt er es nicht und meint nur, sie fielen oft zusammen. Desto deutlicher sieht man, wie er durchaus nur auf das einzelne eingerichtet ist. Das platonische Werden ist ihm das wahre Sein; dagegen das lebendige Sein der Ideen ist ihm nur die Möglichkeit, woraus jenes entstehen kann, und also das allgemeine realiter nur im Verstande *), und der Verstand nur Eins mit den Dingen ihrer Möglichkeit nach, wobei natürlich an Richtung der Erkenntniß auf eine höchste Einheit nicht zu denken ist, um so weniger als Aristoteles das Merkmal der Nothwendigkeit immer mehr vernachlässigt und immer mehr auf das ursächliche ausgeht. Die ersten Ursachen können aber nicht wieder aus Ursachen erkannt werden; also nur in wiefern das Wissen auf dem Nichtwissen beruht, geht es mit den Dingen auf. Nun erkennt er zwar dieses unmittelbare weder der Demonstration unterworfene

*) Aus den Nachschriften von 1823. Dem Aristoteles ist das Werden, die γένεσις, das Sein, welches Gegenstand der Forschung ist; dagegen das allgemeine als productive Kraft zum Grunde liegende ist ihm die Möglichkeit, woraus das einzelne entstehen kann. Die Möglichkeit aber ist an sich nichts, zeigt nur eine Richtung im Denken an und so ist ihm jenes allgemeine nur im Verstande und dies ist in den Dingen ihrer Möglichkeit nach. Es wird also alle Ursach auf das Gebiet des einzelnen getrieben, wo die Ursach, wodurch ein mögliches wirklich geworden, angesehen werden soll.

noch auf eine Urſach zurükkgehende Einſehen für etwas höheres als jenes Wiſſen, und dies bewährt eben ſeine philoſophiſche Geſinnung, aber eben dies höhere kommt nicht heraus, und darin zeigt ſich ſein Mangel an ſpeculativem Talent, weshalb er ſich auch faſt nirgend auf den νοῦς beruft, ſondern faſt überall nur aus einer oft ſehr willkührlichen Induction folgert. Indem er aber dem Sokrates (der nur die Induction braucht, wo er die als einwohnend vorausgeſezte Idee zum beſtimmten Bewußtſein bringen will) dieſe und die Definition als Verdienſte um die Anfänge der Wiſſenſchaft anrechnet, glaubt er gewiß den rechten Sokratismus ergriffen zu haben. Hieraus nun läßt ſich zunächſt ſeine reale Methode im allgemeinen ſehr gut verſtehen. Wo er bei Erklärung anfangen muß, weiſt er auf eine Maſſe gleichartiger Wahrnehmung hin und verbindet oft, ſeiner eignen Kunſt noch nicht recht Meiſter, ſehr weſentliche und ſehr zufällige Merkmale; oft hält er ſich auch mehr an das Wort als an die Sache. Wo er dagegen bei Grundſäzen anzufangen hat, da ſtellt er die verſchiedenen Meinungen zuſammen und will aus der Kritik derſelben mit Hülfe der Logik die Wahrheit ausmitteln. Daher der hiſtoriſche und kritiſche Charakter ſeiner Schriften. So überall in

der Phyſik. Großes Corpus phyſikaliſcher Schriften. Die formellen und materiellen Principien, Grundſtoff und Bewegung. Eintheilung der Dinge in drei Claſſen. Für das unbewegliche die Metaphyſik, für das unvergängliche die Bücher de coelo, für das vergängliche alle übrigen. Warum das unvergängliche eine eigne nicht durch Gegenſaz beſtimmte Materie haben muß, kommt nirgend heraus; ſo wenig als warum das unbewegliche von allem materiellen abgeſondert ſein muß. Dies findet ſich aus einem rein formellen Grunde, nämlich weil es eine Wiſſenſchaft geben muß, welche das ſeiende als ſeiend betrachtet *).

*) Aus den Nachſchr. v. 1823. Da es von allem materiellen geſondert

Daß dieses seiende mit dem Weltbeweger identisch ist, scheint nur ein unbewußtes Platonisiren zu sein (das willkührliche Verknüpfen zweier Merkmale ist aber nichts seltenes). Diese berührende Bewegung enthält aber gar nicht den Grund, warum von dem unvergänglichen das vergängliche gerade auf diese und keine andere Art bewegt wird. So daß die Gottheit auf keine Weise unter der Idee des Künstlers auftritt. Nun ist freilich in ihr die erste ἀρχὴ κινήσεως und das erste εἶδος (das ὄν schlechthin) vereinigt, auch das erste οὗ ἕνεκα, allein jene beiden transcendent, lezteres nur immanent, so daß dies οὗ ἕνεκα nicht der Ursprung aller Endursachen für anderes ist. Warum aber hat er nicht auf diese Weise die Vereinigung vollständig gemacht? Man sieht, zur Naturerklärung bedarf er der Gottheit gar nicht. Daß er sie also aufstellt, muß reines inneres unbewußtes Bedürfniß sein (denn um dem Volkswahn zu schmeicheln konnte sie so nicht aufgestellt werden). Aber ganz unphilosophisch ist die Art, wie er sie construirt und noch allgemeiner die Art, wie er diese drei Arten der Substanzen außer einander sezt, so daß er nicht nur den Vorwurf auf sich ladet, das allgemeine wieder zum einzelnen zu machen (denn auch der Himmel müßte ihm eigentlich ein allgemeines sein in Beziehung auf die Erde), sondern ihm auch wunderlich genug die Gottheit unter allem das äußerlichste wird.

In der Naturbeschreibung müßte ihm nun das meteorische und unorganische als unmittelbarer Einfluß des unvergänglichen auf das vergängliche das höchste sein; es tritt aber als das niedrigste auf, weil es die Quelle seiner Bewegung nicht in sich selbst (dem vergänglichen) hat. Dies Insichselbsthaben ist nun die willkührliche Grundbeschreibung der Natur (die nichts zu erklären taugt, weil man erst die Grenzen des Selbst bestimmen

---

ist, ist es nicht das erste ὑποκείμενον und also nicht die erste Ursache in vollständigem Sinn.

müßte), man sieht aber, er ist ganz einseitig vom Gegensaz gegen die Kunst ausgegangen. (Wie er nun von hieraus noch zum strengern Unterschiede des beseelten und unbeseelten kommt, sieht man nicht?) Bei der Beschreibung der Thiere geht er wieder, als ob er die Einheit gar nicht finden wollte, vom einzelnen, von den Theilen aus, dann folgen die Verrichtungen (so daß er glaubte beides trennen zu können, was schon mechanisch genug ist) und die παθήματα, und zulezt erst die Seele, wobei er also rein vom thierischen auszugehen scheint. Hier ist nun wieder die Erklärung ganz willkührliche Verknüpfung zweier Merkmale, der Einheit der organischen Kräfte und des Erkenntnißvermögens. νόησις wird der αἴσθησις entgegengesezt, aber nur aus einem einzelnen Merkmal, nämlich als reines ποιεῖν ohne πάσχειν, und eben so aus der bloßen Induction behauptet, daß es doch kein νοεῖν gebe ohne αἰσθάνεσθαι. Hier kommt nun der νοῦς ganz zulezt heraus und doch als Princip, in wiefern die Tendenz zur Induction in ihm liegt, ja gleich als Grund alles vorigen, in wiefern es ein Wissen ist. Ob es aber vor dem νοῦς eine αἴσθησις giebt und erst durch das Zusammentragen dieser das Wissen von dem νοῦς entsteht, ist nicht deutlich. Angeknüpft aber wird der νοῦς wieder an die Gottheit. In wiefern nämlich dieser eine Thätigkeit ein Leben zukommen soll, darf es nur ein solches sein, welches kein πάσχειν ist, und wegen Mangels alles Bedürfnisses (wobei eine schlechte Anschauung des πράττειν zum Grunde liegt) die reine θεωρία. Leer ist aber auch dies, weil nicht entschieden wird, ob die Welt oder nur der νοῦς selbst Gegenstand ist. (Nahe lag die Vermittlung, wenn schon im νοῦς als solchem die Welt idealiter ist) *). Auch von Seiten dieser Verknüpfung war ihm also die Gottheit unnüz.

*) Aus den Nachschr. v. 1823. Wenn er nicht so entschieden dagegen gewesen dem allgemeinen eine Realität zuzuschreiben. Er hätte dem Pla-

Seine Ethik entspricht sehr genau der Physik und hat auch ganz dieselbe Methode und Verdienste. Ebenfalls geht er von willkührlichen Erklärungen aus, die auf unvollständigen Inductionen beruhen, oft nur von einem frappanten Merkmal geleitet. Ebenfalls ἐξ ἐνδόξων, und wo ihn Maaßbestimmung verläßt, mit der gewöhnlichen Formel, wie der weise es bestimmen werde. Auch von der Kritik der früheren fängt er an, jedoch in seinem eigentlichen (wahrscheinlich sehr frühen) Werk nicht mit der Gelehrsamkeit, wie bei den physischen Schriften. Statt der großen productiven Ansicht, wo der Staat eigentlich letztes Resultat ist, und der einzelne nur Element im Staat, schränkt er sich in die Subjectivität ein, weil die αἴσθησις, die ihm überall zum Grunde liegt, nur subjectiv ist. Sein eigentliches Product daher ist die εὐδαιμονία, und — so sehr man auch glauben könnte, die Ethik sei nur Propädeutik zur Politik — so ist doch diese nur Technik, um durch sie die Gesinnung zu bilden. Von der Grunderklärung der εὐδαιμονία muß man also anfangen. Ueber die Richtung der Thätigkeit muß zuerst bestimmt sein. Wie drei Classen der Dinge: so sezt Aristoteles auch drei Lebensweisen, und leider auch außer einander; θεωρητική, entsprechend dem unbeweglichen unvergänglichen, daher auch irgendwie die Gottheit dieses Bewußtsein besizt; πρακτική, in der Mitte, das eigentlich sittliche; und ἀπολαυστική, dem vergänglichen beweglichen entsprechend. Daß ihm das lezte nicht gut genug ist, sondern nur das zweite, und daß er die ἡδονή, welche Element der εὐδαιμονία ist, nie von der πρᾶξις trennen kann, beweiset seine sittliche und sokratische Gesinnung. Dagegen wenn er nun die einzelne Handlung nach den Endursachen betrachtet, schwankt er, ob die Tugend es sei oder die Lust. Auf der einen Seite hat er die Induction des Gefühls für die Tu-

ton nicht ganz gleich construiren können, weil er die Identität des realen und idealen gänzlich verwirft und das allgemeine ihm nur das zusammengefaßte einzelne ist.

gend, daß man ihr folgen würde auch ohne Luſt. Dann aber iſt ihm doch conſtant die Luſt das lezte und die ethiſche Betrachtung ſcheint ihm eben ſo beſtimmt nur beim lezten zu ruhen, wie die phyſiſche beim erſten. Indeß befreit ihn ſchon dieſes Schwanken von dem Verdacht des niedrigen Eudämonismus. Die Tugend ſelbſt ergreift er nun auch nur als Erſcheinung. Indem er, um ihr Weſen zu finden, Handlungen zuſammenſtellt, worin ſie iſt und worin ſie nicht iſt, muß er auf das beiden gemeinſchaftliche ſehen, nämlich das Verhältniß des handelnden zum Gegenſtand, und ſo erſcheint ſie ihm als die Mitte zwiſchen Zu ſtark anziehen und Zu ſtark abſtoßen, in welcher Erklärung freilich das Weſen derſelben nicht liegt. Indem er aber die Mitte wieder als relativ ſezt und den tugendhaften auch als einen werdenden: ſo iſt es eine gute Beſchreibung des Werdens, indem die Tugend als ſolche ſich immer weiter von der urſprünglichen Gewalt der Neigung entfernt. Seinem Beobachtungsgeiſt war die ſokratiſche Quadruplicität zu dürftig, aber ſtatt ſie nun zu theilen und anderes als darunter begriffen aufzuſtellen, ſtellt er durch einander neben jene großen Formen die beſtimmteſten Einzelheiten aus dem geſelligen Leben. Die Beobachtung aber mancher Gebiete iſt neu und verdienſtlich. Die Zulänglichkeit der Tugend zur εὐδαιμονία ſezt er; aber nicht rein, indem er theils die äußere Sphäre nicht als ethiſch producirt ſondern als gegeben ſezt, theils Wohlergehn der Freunde als etwas trennbares und ſofern nur als ein Minimum ſezt. Das ganze Subject der Ethik aber, der freihandelnde, wird eben ſo ungründlich beſtimmt, wie der Begriff φύσις in der Naturwiſſenſchaft. — In der Politik begnügt er ſich ſtatt der Einheit der Verfaſſung nur mit dem Gegenſaz in der Mannigfaltigkeit der Formen und mit einzelnen Regeln, die auch durch Kritik des vorhandenen ausgemittelt werden. Aber eben die hiebei entſtehenden hiſtoriſchen Bilder ſind das größte Verdienſt.

Großen Mangel an ſpeculativem Geiſt kann man nicht ver-

kennen, doch beherrschte ihn innerlich die Idee (was man besonders an den Inconsequenzen erkennt), nur zurükkgedrängt durch die Gewalt des empirischen. Große Verdienste in Naturbeschreibung und als erster gelehrter. Composition bei einem Schein von Klarheit, wie ihn die logische Gesezmäßigkeit geben muß, so innerlich verworren, wie es sein muß, wenn einer nicht fest ist in den Principien. In der Sprache — bei so wenigem Sinn für platonische Schönheit, daß ich an die dem Platon ähnlichen Eroterika nicht glauben möchte — einförmige Härte, schlechte Bildung neuer Wörter, also auch von dieser Seite ein Rükkschritt. Ein vergessenes Verdienst ist noch das erste Philosophiren über die Kunst, wobei sie auch schon als ein gewesenes erscheint.

IV. Peripatetiker.

Seine unmittelbare Schule, eine reine Fortsezung seines Weges, immer mehr nach der Empirie hin differenziirt. Theophrastos, Fortsezer der Naturbeschreibung, erster Botaniker und Lithолog; auch seine Charaktere sind nur Naturbeschreibungen zu Aristoteles Ethik. Dikaiarchos nnd Aristorenos sezen größtentheils die Geschichte fort, sammeln zur Geschichte der Philosophie; die Zeugnisse über ihren Charakter und Werth sehr getheilt. Fast ganz allein als Metaphysiker und den Aristoteles modificirend tritt Straton von Lampsakos hervor. Einige schildern ihn als bestimmten Gottesleugner, der den Zufall an die Spize der Natur gestellt. Andere, er habe Gott näher mit der Welt vereinigt. Schwer mehr auszumitteln; wahrscheinlicher aber ersteres, weil es wirklich die schwache Seite des Aristoteles war.

Dritter Zeitabſchnitt.

Zweite Bildung der ſokratiſchen Philoſophie durch die Stoiker.

Drei Erſcheinungen kommen hier zuſammen, Epikureer, Skeptiker, Stoiker. Leztere ſind die poſitive Seite, welcher die andern beiden entgegengeſezt ſind, die erſteren mehr ethiſch, die lezteren mehr dialektiſch. Der Gegenſaz zwiſchen Stoikern und Epikureern iſt zu bekannt, als daß man hier des poſitiven abſolut bedürfte, um das negative zu verſtehen, und anderer Urſachen wegen iſt es beſſer, den Zuſammenhang des ganzen Zeitalters mit dem Ariſtoteles zuerſt am Epikuros zu zeigen, welchen dann um ſo eher gefolgt werden kann, da Epikuros und Zenon als ganz gleichzeitig anzuſehen ſind. Die Skeptiker hingegen können erſt durch die Dialektik der Stoiker recht verſtändlich werden, ſo daß man was als Antiphiloſophie erſcheint hier trennen muß. Alſo

I. Epikuros.

Er ſelbſt widerſezt ſich aller hiſtoriſchen Anſicht ſeines Daſeins und will rein für und aus ſich ſelbſt verſtanden ſein als Autodidakt. Wodurch er ſich ganz unbedeutend machen würde. Sogar vom Zuſammenhang mit der leitenden Erſcheinung, dem Sokratismus, will er nichts wiſſen; weder er noch ſeine Anhänger haben ſich je Sokratiker genannt. Dies iſt nun Eitelkeit, hervorſtechend in ſeinem ganzen Leben, ſo unphiloſophiſch dieſe Geſinnung auch iſt. Ueberall Hervorhebung ſeiner Perſönlichkeit, Anſtalten, um ſeine Lehre als Tradition unverlezlich zu machen, Stiftungen, um ſein perſönliches Andenken zu erhalten. Dahin alſo auch jener eitle Ruhm. Allein ſeine Abhängigkeit von

Aristoteles und sein Zusammenhang mit Kyrenaikern und Demokritos ist nicht zu verkennen, so sehr er jenen verschweigt und auf diese beiden schimpft. Vielmehr sind dies grade die Hauptpunkte, um das Verständniß seiner Lehre zu entwikkeln. Da er in der Dialektik eigentlich nichts geleistet hat und alles merkwürdige darin zur Psychologie und Physiologie gehört: so fangen wir um so eher bei dem auffallendsten und bekanntesten an, bei seiner

Ethik. Wo Aristoteles schwankte, hielt er die eine Seite fest; die Lust war ihm das lezte τέλος, nicht die Handlung. Allein er nahm auch von Aristoteles an, daß jede Bewegung, vom Standpunkt der Endursachen gesehen, nur noch das unvollendete ist, und so war ihm die Lust τέλος, nicht als Bewegung, wie den Aristippen, sondern als ἡρεμία, als lezte Befriedigung, sehr ähnlich des Theodoros Atheos χαρά über die φρόνησις, eigentlich permanente Stimmung, καταστηματική oder auch γαληνισμός, zur Widerlegung der Kyrenaiker. Weil sich nun diese als einzelner Moment weniger unterscheiden läßt, nahm er natürlich mit den späteren Kyrenaikern nicht die einzelne Lust sondern die εὐδαιμονία als Zwekk an. Hiedurch war aber ein möglicher Contrast gesezt zwischen dem ganzen und dem einzelnen Moment. Diesen hob er durch die jede unmittelbare Affection immer mehr überwiegende Zuströmung der μνήμη, aus welcher eben jene Stimmung entstand. Diese μνήμη, so wie auch gewissermaßen die Hoffnung, war nun seine geistige Lust, die er als unendlich vermehrbar mit Recht weit über die körperliche sezte. Eigenthümliche geistige aber konnte er nicht annehmen. Die Begierden, auf deren guten Ausgang demnach die εὐδαιμονία beruht, theilt er ein in natürliche und nothwendige, natürliche nicht nothwendige, und die keins von beiden sind. Alle aus δόξα entstandene sind lezter Art, und diese treten am meisten der Glükkseligkeit entgegen, vorzüglich die δεισιδαιμονία. Der Siz der Sünde ist also ganz eigentlich im Verstande. Bür-

gerliche Tugenden ſind nur aus Furcht vor den erſten beiden Arten, und ſo entſteht eine mäßige Diätetik und Gymnaſtik. Das Maaß im Genuß der unmittelbaren Luſt, worauf auch ſeine Theorie deutet, iſt zum Theil wol auch in ſeiner Kränklichkeit gegründet. Geſeze allerdings nur zur Bändigung unmäßiger Begierden, und ſo war ihm der Staat gar nichts ethiſches, ſondern ein bloß äußerlich gegebenes. Seine Schule als Societät Gegenſaz des pythagoreiſchen Bundes.

Phyſik. Ariſtoteliſcher Charakter, das einzelne als ſolches auffaſſen und nach dem bloßen Cauſalzuſammenhang fragend. Allein was Ariſtoteles inconſequent dazuſezte, ließ er, freier von der Gewalt der Idee, wieder fort. Alſo keine Gottheit als Anfang der Bewegung und keine Vernunft als eigenthümliches Princip in der Seele. An die Stelle Gottes nur den poſitiven Ausdrukk des negativen, den Zufall. Kein von der Materie getrenntes Sein, alſo die Materie das urſprüngliche, und vor oder im Anfang der Bewegung gedacht ganz zerfallen, atomiſtiſch. Daher ſeine Phyſik demokritiſch. Vielleicht war er ſo, nachdem er ihm früher blindlings angehangen, aufs neue darauf gekommen und forderte daher, ſie nur aus ſich ſelbſt zu haben. Die Abweichungen von Demokritos, z. B. daß er andere Differenz der Atome als nach der Geſtalt annahm (wie z. B. die Atome der Seele die glätteſten wären) und daß Atome und Körper ihm nun als zwei gegenüberſtehende Arten des Seins erſchienen, nicht ſich verhaltend wie Sein und Schein, ſcheinen übelbegründet. Er ſcheint Elemente in die Mitte geſtellt zu haben zwiſchen Atome und Körper und zwar nicht rein empedokleiſch ſondern vielleicht mit Annäherung an den Anaxagoras, wenn ſein Lob deſſelben nicht auch bloße Paradoxie iſt. Die Seele war ihm nun auch ein Leib von runden glatten Atomen. Er theilte ſie wie Ariſtoteles in die organiſche Einheit und das Erkenntnißvermögen. Erſtere durch den ganzen Leib verbreitet durch das Feuer, Princip der Wärme, durch das hauchige Prin-

cip der Bewegung, durch das lustige Princip der Ruhe, des Gleichgewichtes (der Luft scheint das Wasser mit angehört zu haben und die Erde kein Element gewesen zu sein). Was ist aber das Erkenntnißvermögen? Wie Aristoteles ließ er alles von den Sinnen ausgehen, allein da er den inconsequenten νοῦς leugnete, in dem doch gewissermaßen das Bestimmtsein der Induction gegründet war nach Aristoteles: so lag ihm ob, dies alles rein materiell zu erklären. Hiezu fand er die Idole des Demokritos vortrefflich. Körperlich sich losreißender Stoff der Wahnehmung körperlich aufgenommen, innerlich sich fixirend als Nachempfindung, ἐπαίσθησις, und hieraus entstehend das allgemeine Schema als nachempfundenes, ἐπαίσθημα, welches dann für künftiges die Vorkenntniß, πρόληψις, bildet. So ist der ganze Erkenntnißprozeß verkörpert, sogar der Begriff selbst. Wie die niedere Seele als Theil habend an einem Element wirksam war auf dasselbe: so steht sie nun auch als Erkenntnißvermögen in Gemeinschaft mit allen Idolen, wahrscheinlich als das nach innen gegangene Idol des Leibes, und ihr Unterschied von dem Körper liegt in nichts anderem, als in dieser Richtung des idolisirenden Vermögens. Der Begriff ist auf diese Art wieder einerlei mit den Dingen, aber nicht als Wurzel ihres Wesens, wie bei Platon, sondern ganz umgekehrt als Resultat ihres äußersten Scheins, denn zwischen den seienden Körpern und den in die Seele eingehenden Idolen stehen noch die Luftgebilde in der Mitte.

Dieser vollendete Materialismus kündigt sich schon von selbst als atheistisch an. Auch sind die seligen Götter des Epikuros nichts reelles. Er sezt nur die beiden Merkmale, Weltbewegung *) und Seligkeit (die aristotelischen, die zugleich auch

*) Dies Merkmal ließ Schl. in seinen spätern Vorlesungen zurükk, führte dagegen das Nichtsthun der epikurischen Götter auf die Lehre des Aristoteles zurükk, daß der Gottheit nur das theoretische, nicht das praktische

die populären waren), und nimmt alſo nur hypothetiſch dies lezte Merkmal an. Kaum kann man ſagen, er habe in ihnen die ἡδονὴ καταστηματικὴ idealiſirt und zugleich das Wahrnehmungsvermögen über dieſen κόσμος hinaus erweitert. Indeß mußte er den Urſprung dieſes gemeinen Begriffs von Göttern erklären, damit es nicht Begriffe gebe ohne Idole. Daher nun das Zuſammentreffen von Idolen aus anderen Weltgebäuden, (ſo verſteht er κόσμος, und eine eigentliche Vielheit von Welten hat er alſo nicht angenommen), woraus er vielleicht auch die Bilder der Sterne erklärt. Denn dieſe ſind gewiß ſeine κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτες θεοί. Was er alſo als Sieg über den Aberglauben für die Krone ſeines Syſtems hält, iſt als gänzliche Verkennung alles mythiſchen und religiöſen charakteriſtiſch genug. Vielſchreiber, verderblicher Sprachvermehrer.

II. Stoiker.

Der poſitive Charakter dieſer Periode iſt eigentlich, daß fortgeriſſen zu der Richtung nach der Totalität die Richtung nach der Einheit verloren geht, demnach auch das höchſte Product derſelben, die platoniſche Dialektik, ſich allmählig abzehrt. Der Trieb aber auf das einzelne reale, der durch Ariſtoteles und die Peripatetiker ſo ſchnelle Fortſchritte gemacht hatte, ſtokkte wieder, wie das in der Regel geſchieht, das eigentliche Naturforſchen hörte auf und nur das richtigere Beſtimmen und Rubriciren ging fort. Darum aber war auch das Bewußtſein der ſpeculativen Idee mächtiger und die Inconſequenzen des einſeitigen empiriſchen Verfahrens des

---

Leben zukomme. Nach einem Notizenblatte Schleiermacher's, deſſen er ſich bei ſeinen Vorleſungen über die Geſch. der Phil. bedient hat, muß ich einen Schreibfehler annehmen. Es ſoll heißen, Er ſezt die beiden Merkmale Weltbewegung und Seligkeit in Widerſpruch. Erſt durch dieſen Zuſaz iſt die Sache richtig und der Zuſammenhang mit dem folgenden verſtändlich.

Aristoteles mußten verschwinden. Bei ihrem Zusammenstellen des realen Wissens aber bemerkt man, daß sie die organische Physik fast ganz bei Seite stellen und sich nur mit der universellen meteorischen beschäftigen. Dies verräth eine Neigung zu jener Seite, in welcher sie mit Herakleitos übereinstimmen, dem daher auch ihre ganze Physik folgt. Das universelle aber muß auf jedem Gebiet, wo das individuelle dominiren soll, sich als Negativität offenbaren, woher nun der durchaus negative Charakter ihrer Ethik.

Betrachtet man die Stoiker im Sokratismus unmittelbar: so erscheinen sie als ein vereintes Wiederaufleben der Kyniker und Megariker, da jene auch den ethischen Charakter des Sokrates nur negativ aufgefaßt hatten und die Dialektik der lezten auch schon mehr den kanonischen als den organischen und heuristischen Charakter hatte. Die Darstellung aber muß doch ausgehen vom Verhältniß zum Aristoteles.

Die Dialektik also konnte wegen des allgemeinen Charakters der Zeit im höheren Sinn nicht mehr als einzelne Disciplin heraustreten, sondern wird mehr den andern Wissenschaften eingebildet, in welchen das Subject des Erkennens objectiv angeschaut wird. Von dem Betrachten der Idee des Erkennens und seiner Functionen und dessen, was vorausgesezt werden muß, wenn sie etwas reales sein sollen, war der Geist abgezogen zum objectiven hin. Jene indirecte Art also, das reine unvermittelte Wissen zu ahnden, war wie die damit zusammenhangende heuristische und mythische Darstellung nicht mehr an der Zeit. Nur das kanonische, ein kleiner Theil jener älteren Dialektik, blieb übrig. Hierin folgten die Stoiker im ganzen dem Aristoteles, nur daß sie theils weiter zurükkgehend die Lehre von den Säzen und ihren verschiedenen Beziehungen zur Wahrheit zuerst weiter ausbildeten, theils weiter vorwärts die Lehre von den hypothetischen Schlüssen sich anreihend an die Megariker beendigten.

Eine große Menge von Erklärungen und Begriffsſyſtemen ſind uns noch übrig, nicht alle einſtimmig, auch wol nicht alle ächt. Man ſieht indeß, daß ſie auch in den Erklärungen glükklicher waren als Ariſtoteles, bei welchem der Induction keine allgemeinere Anſicht voranging. Ihre Terminologie mußte zum Theil neu ſein, weil ſie äußerlich an Ariſtoteles anknüpfend doch eben im allgemeinen von ihm abwichen, theils war ſie es wol, weil dies faſt die einzige Art war, wie ſie ſich Verdienſte um die Sprache erwerben konnten. Bei ihrer

Phyſik iſt in Beziehung auf den Ariſtoteles zuerſt zu bedenken, daß ihnen, von der Idee lebendiger beherrſcht, die Ideen von Gott und dem Erkenntnißvermögen nicht ſo leer nebenbei liegen konnten, ſondern aufs innigſte mußten in die Naturbetrachtung verwebt werden. Dabei aber waren ſie mit dem Ariſtoteles darin einig, daß jedes Erkennen ein objectives ſein müſſe und kein dahinter liegendes könne erworben werden als ein anderes, wie man bei einem leichten Mißverſtehen des Platon zu glauben geneigt iſt. Nun iſt die Welt die Totalität des objectiven, und Gott alſo durchaus Eins und nothwendig verbunden mit der Welt, ohne daß ihm ein eignes von ihr abzuſonderndes Daſein zukäme. Eben ſo iſt ihm die Vernunft durchaus Eins mit dem wirklichen Bewußtſein in der Wahrnehmung und mit den Actionen des Leibes. Schon hieraus hat man gedeutet, der Gott und die Vernunft der Stoiker wären materiell; es gab aber noch nähere Veranlaſſungen. Denn was Gott betrifft, da bei Herakleitos das Feuer die Grundform alles eigenthümlichen Seins war und die geordnete Welt der beſtehenden Dinge nur durch die ἐναντιοδρομία des Verdünnungs- und Verdichtungsprozeſſes beſtand: ſo hatten ſie, wie für die Welt, ſo für Gott zwei verſchiedene Betrachtungsarten, als Eins mit der Welt und ſo das einzelne für ſich durchdringend, und als Eins mit der elementariſchen Form, welche zugleich das Princip

des Lebens in jedem einzelnen ist. Daher nun der Schein, Gott sei Feuer. Ebenso, was die Seele betrifft, so nannten sie sie geradezu Leib; aber, weit entfernt vom Epikureismus, war σῶμα nur das Wort, wodurch sie wie durch ὑπάρχειν dem zweideutigen Gebrauch von εἶναι und οὐσία abhelfen wollten, und es bedeutet jedes reale, kräftige, vermögende.

Die Gottheit also war ihnen das die Welt durchdringende, einzelnes in verschiedenem Maaß, wie sich auch in einzelnen Theilen des Menschen oft nur niederes Leben findet, jedes solche aber in einem höheren gegründet. Die universellen Actionen, besonders beim Uebergehen aus einem Element in das andere und bei ihrer Bildung geben ihnen Veranlassung, die Mythologie zu allegorisiren, strenger als man vorher gethan hatte. Von der bewegenden Kraft bis zur erkennenden und praktischen ist die Gottheit in allem das einzige active Princip, und alles im Kreise der Veränderung erfolgt ja nach dem Naturgesez dieser höchsten Vernunft, unter einander also völlig übereinstimmend. Diese πρόνοια, wobei aber an einen eigentlichen Zwekk, den die Gottheit hatte, nicht eben gedacht ward, nannten sie auch mit dem poetischen alten Namen des Herakleitos εἱμαρμένη, und das hat ihnen auch hier den dem Materialismus ähnlichen Vorwurf zugezogen, als nähmen sie ein Fatum an.

Die Idee von periodischer eigentlicher Weltzerstörung schreibt man auch den Stoikern zu; nicht ganz sicher, aber doch möglich in Bezug auf einzelne Weltkörper, die wol für sich den Rükkweg machen konnten, da ohnedies einige schon dem Feuer weit verwandter waren. Uebrigens findet man meteorologisch und astronomisch alles frühere bei ihnen gesammelt, so daß sie hier die Träumereien des Herakleitos nicht mit übertragen. Natur ist ihnen nun überall, wo eigne Bewegung ist, verbunden mit irgend einer Art des reproductiven Vermögens, λόγος σπερματικός, so daß sie hier doch das individuelle lebendig gesehen und sich dem Anaxagoras genähert haben. Die eigenthümliche Be-

wegung des beſeelten iſt die Wahrnehmung und ſein reproductives die Erzeugung. Hiezu kommen beim Menſchen noch zwei Stufen des reproductiven, das Sprachvermögen als Mittheilung und Fixirung der Wahrnehmung, und das Erkenntnißvermögen, wodurch eben der Menſch eine eigne Stufe hat über dem Thiere, welches ſich ſchon durch die ὁρμή von der Pflanze unterſcheidet. Auf dieſer Idee der menſchlichen Natur nun beruht ihre

Ethik, die ſich als Beſchreibung des menſchlichen naturgemäßen Lebens auf dieſe Weiſe an die Phyſik anſchließt. Sittlich leben heißt ihnen der Natur gemäß leben, und die Natur iſt, daß jede Wahrnehmung eine φαντασία καταληπτική ſei und jede Handlung von jeder ὁρμή aus ein κατόρθωμα; Identität oder Durchdrungenſein deſſen, was ſich in den beiden niederen Potenzen findet, mit der Vernunft. So ſieht ihre Ethik aus, wenn ſie unmittelbar von der Phyſik herkommt, in ihrer abgeſonderten Ausbildung aber erhält ſie ſich ſo rein nicht. Denn da dominirt die negative Anſicht, daß ihnen das ſittliche nur erſcheint in der Polemik gegen das ſinnliche, wo dann das ſinnliche ein für ſich beſtehendes urſprüngliches ſein muß, und der ὀρθὸς λόγος erſt ein hinzukommendes, ſo daß alſo die ὁρμή auch auf etwas anderes ausgehen kann. Hiernach nun ſtekkten ſie auch das Gebiet des ſittlichen an den Ariſtoteles anknüpfend ab, daß das ἑκούσιον erſt angehe bei der συγκατάθεσις, Einwilligung, Beifall. Indem dieſe Handlung ſo aus der Reihe der andern natürlichen Urſachen herausgenommen war: ſo entſtand der ſcheinbare Streit zwiſchen der allgemeinen Nothwendigkeit und der Freiheit, den ſie nie ganz rein geſchlichtet haben, weil ſie weder die Form einer Anforderung, eines Sollens, aufheben wollten, noch den Gegenſaz zwiſchen Sein und Werden auf dieſem Gebiet recht anſchauen konnten. Alles Handeln alſo hat einen nicht ſittlichen Anfang und eine ſittliche Vollendung, die Vernunft erſcheint bei ihrem Herzutreten als Anerkennung, bei Weiterführung des Triebes zugleich als Ge-

walt über die Organisation, als Fertigkeit. Deutlich also sezt das sittliche Handeln ein natürlich gegebenes voraus, da doch das sittliche das ursprünglich active und producirende sein sollte. Dieser Fehler geht durchweg. Da sie ferner die Sittlichkeit nur so als eine Action in dem einzelnen Menschen betrachteten und auf das Werk so gar nicht sahen, daß ihnen auch nur die innere Qualität und ihr Wachsthum ein Gut war: so muß natürlich der Staat bei ihnen gewaltig zurükktreten. Sie sehen zwar Recht und Gesez nicht als willkührliches sondern als natürliches an, aber die sittliche Entstehung davon zeigen sie doch nicht, sondern behandeln immer nur die Frage, ob der weise am Staate thätigen Antheil nehmen dürfte. Ihre Sittenlehre ist also hauptsächlich Tugendlehre nach der schon angedeuteten Ansicht. Die Formel *εὐδαιμονία* behielten sie bei, aber die Tugend reichte hin dazu. Auch den Zusaz *ἐν βίῳ τελείῳ* ließen sie mit Recht weg, sowol der äußeren Sphäre nach als der Zeit nach. Dem Schwanken des Aristoteles zwischen Tugend und Lust machten sie — entgegengesezt dem Epikuros — dadurch ein Ende, daß sie sagten, die Lust sei nicht das lezte in der Reihe der Actionen, sondern ganz außerhalb derselben gelegen als *ἐπιγέννημα*. Inconsequent aber ist, daß viele dennoch ließen eine natürliche *ὁρμή* mit auch auf dies *ἐπιγέννημα* gehen. Eine *ὁρμή* aber, die auf irgend etwas äußeres ging, brauchten sie allerdings, sonst konnte sich auch nicht einmal die Tugend offenbaren und überhaupt gar nichts positives zu Stande kommen. Daher nun außer dem *ἀγαθόν* und *κακόν* ein Neutrum, welches ein *προηγμένον* sein kann; welches alles nicht nöthig wäre, wenn die sittliche Kraft rein von vornher handelnd und bewirkend wäre.

Die Tugenden nun charakterisiren sie, dem obigen zufolge zwiefach, als *ἐπιστήμη* und *ἕξις*; leztere scheint da einzutreten, wo nicht eine eigenthümliche Qualität dargestellt wird, sondern nur eine besondere und bestimmte Anwendung. In Absicht auf

die Eintheilung vervollkommnen ſie einmal den Ariſtoteles, indem ſie auf die Haupttugenden zurükkgehen und dieſen die übrigen unterordnen. Dann haben ſie noch eine eigne Eintheilung, die ſich auf den Charakter der ἐπιστήμη bezieht, nach den Disciplinen, phyſiſche, ethiſche, logiſche, bei denen wieder die Quadruplicität die Unterabtheilung macht, ſo daß hier das wiſſenſchaftliche Talent ethiſch (aber auch größtentheils nur negativ) beſchrieben wird, und das Erkennen als Fertigkeit wieder unter die Ethik zu ſtehen kommt. Hier zeigen ſie ſich nun dem von Platon geſezten Verhältniß zwiſchen ἐπιστήμη und δόξα entgegen, indem dem weiſen bei ihnen alles ἐπιστήμη wird; aber ihnen iſt eben δόξα nur die δόξα ψευδής. Eigenthümlich iſt ihnen, wo ſie nicht bloß definiren ſondern lebendig darſtellen wollen, die Form unter den Typus des weiſen zu ſubſumiren. Dies iſt ein einfacher Typus, der keine individuelle Verſchiedenheit zuläßt, ſondern jede Beſonderheit als Abweichung ſezt. Jede Handlung des weiſen iſt ein κατόρθωμα, weil ſich alle Tugenden in ihm vereinigen müſſen. Das καθῆκον wird gebraucht bei Fällen, die frageweiſe geſezt werden, alſo in einer gewiſſen Allgemeinheit. Eigentliche Pflichtenlehre im ſtrengſten Sinne iſt noch nicht da.

Dieſe Darſtellung des Syſtems umfaßt die geſchichtliche Totalität deſſelben, wie es ſich als ein Werk der ganzen Schule darſtellt, zu welchem jeder einzelne man weiß nicht genau welche Beiträge geliefert, indem nicht leicht eine Schule demokratiſcher war, als dieſe. Soll aber doch das einzelne charakteriſirt werden: ſo muß man ſagen, daß nach Chryſippos eigentlich kein Fortſchreiten mehr ſtatt gefunden, ſondern vielmehr, einzelne dialektiſche Berichtigungen abgerechnet, alles nur Rükkſchritt. Schon die lezten helleniſchen Stoiker verkannten in vielen Stükken den eigenthümlichen Geiſt des Syſtems. Als es zu den Römern überging, beſchränkte es ſich ganz auf die ſubjective Ethik und diente die Geſinnung noch eine Zeit lang gegen die hereinbre-

nde Vernichtung aufrecht zu erhalten unter der Form des Zu-
kziehens in ſich ſelbſt und des innern Streites gegen das Ein-
ingen der äußeren Gewalt. — Für die hiſtoriſche Anſicht der
chule iſt der Hauptgeſichtspunkt die Vereinigung des kyniſchen
d megariſchen. In dieſer Hinſicht kann man ſagen, daß von
n Hauptperſonen Zenon den ſtoiſchen Charakter entwikkelt mit
nem Uebergewicht des kyniſchen, in wiefern bei ihm die Dia-
ktik zurükk- und die Ethik vortritt, und dagegen Chryſippos
it einem Uebergewicht des megariſchen wegen der dialektiſchen
usbildung, die in manchen Stükken genau die Bemühungen
r Megariker fortſezt. Ariſton ſcheint ein Rükkgehen zum blo-
n Kynismus anzudeuten, indem er theils Dialektik und Phyſik
nz aufgeben wollte, theils um die Idee des guten rein zu
lten, die προηγμένα und das Streben darnach ſo ganz ver-
arf, daß daraus nach den ſtoiſchen Principien die gänzliche
ürgerliche und techniſche ἀπραξία der Kyniker und ihre ganze
ntſagung auf die Bequemlichkeiten des Lebens hervorgehen
ußte. Herillos hingegen bezeichnet ein einſeitiges Rükkgehen
m Megarismus, indem er die Erkenntniß allein als Zwekk des
anzen Lebens ſezt, wodurch natürlich die Dialektik als ſolche
as abſolut höchſte und alles andere den logiſchen Tugenden un-
rgeordnet wird. Dies war vielleicht eben ſo beſtimmt gegen
ie Skeptiker gemeint, wie die Megariker ihre Bemühungen ge-
en die Sophiſten und Rhetoren gerichtet hatten. Dieſe anfäng-
che Quadruplicität iſt das Miniaturgemälde der ganzen Schule
nd jeder ſpätere wahre Stoiker gleicht vorzüglich einem von
ieſen.

III. Skeptiker.

Laufen mit den Stoikern parallel. Nicht eigentlich Zweif-
r. Dies geht aufs einzelne und iſt ein Act des Unterſuchens,
er alſo auch von einem Anfang ausgeht. Das Beſtreben der
Skeptiker dagegen iſt allgemein und principienlos. Polemik ge-

gen die gangbare Erkenntniß ist ihnen allen gemein, aber das positive Princip zu dieser Polemik ist nicht dasselbe. Die beiden Zweige der Neuakademiker und Pyrrhonier unterscheiden sich zwar nicht, so wie Sextus vorgiebt, dadurch, daß erstere die Unerkennbarkeit positiv sezen, leztere aber nur κατὰ συμβεβηκός, und dabei suchten. Denn jene sezen auch die Unerkennbarkeit nur auf subjective Art positiv, und diese suchen nichts objectives, sondern nur eine Gemüthsstimmung, die ἀταραξία, wie denn auch ein Suchen ohne irgend ein Gefundenhaben gar kein wirklicher Act sein kann. Aber schon historisch erscheinen sie von verschiedenem Ursprung und als zwei διαδοχαί. Darum muß sich wol bei näherer Betrachtung eine Eigenthümlichkeit in beiden finden.

1. Die Pyrrhonier.

Vom Pyrrhon wenig Nachrichten. Des Diogenes Laertios Nachrichten unglaublich. Auch nur Anfänger der Philosophie. Auch sonst umgekehrter Sokrates. Ausgehend vom Bewußtsein des Mangels der Erkenntniß, den er eben so allgemein sezt und zum Bewußtsein zu bringen sucht vorzüglich durch Aufzeigung davon, daß auch das gleichscheinendste sich entgegengesezt ist. Aus dem Ziel der σκέψις, der ἀταραξία zum Behuf der vier Zwekke *) sieht man, daß die Gesinnung nicht mangelte, denn das ganze Gebiet der Ethik ist in diesen vieren erschöpft. Die Vernunft war also hier nur als Gefühl, nicht als Erkenntniß, und die Antiphilosophie besteht nur darin, daß sich das Gefühl

*) Spätere Anm. Schls. Sext. hyp. Pyrrh. I, 12. sezt nur zwei Zwekke, ἀταραξία und μετριοπάθεια. (Die Nachschriften schweigen über die vier Zwekke. Dagegen haben die Notizen Schls folgendes, Die höchste Virtuosität heißt ἀταραξία in Bezug auf τὰ κατὰ δόξαν, welches sind die παράδοσις νόμων und die διδασκαλία τεχνῶν, und dagegen μετριοπάθεια in Bezug auf τὰ κατηναγκασμένα, welches sind ὑφήγησις φύσεως und die ἀνάγκη παθῶν.)

polemiſch gegen die Wiſſenſchaft ſezt, weil es die abweichenden Reſultate nicht beurtheilen kann. Aber das Gegeneinanderſtellen, um die ἰσοσθένεια zu beweiſen, iſt doch eigentlich eine Beurtheilung, und neben dem Eingeſtändniß des Unvermögens zu erkennen wird doch etwas poſitiv als erkannt geſezt, nämlich der Widerſpruch. Dies alſo iſt das Uebel. Die Polemik hat hier theils vorzüglich die Stoiker zum Gegenſtand, theils den Gegenſaz zwiſchen Stoikern und Epikureern. Ihre Form ſind die τρόποι τῆς ἐποχῆς, Aggregate einzelner polemiſcher Säze, theils in Bezug auf das κριτήριον der Stoiker, theils in Bezug auf ihre Methode. Bei dem Streit gegen die φαντασία καταληπτικὴ διὰ αἰσθήσεως gehen ſie aus von der Ununterſcheidbarkeit der φαντασία vom φάντασμα, weil das lezte in der ἐνάργεια der erſten ganz nahe kommen und die erſte ganz entgegengeſezte Geſtalten annehmen kann. Sie betrachten in ihr zuerſt als univerſeller ſubjectiver Action die Differenz zwiſchen Menſchen und Thieren, und ſchreiten ſo fort bis zur engſten Subjectivität, der der widernatürlichen Zuſtände, und dann in ihrer Objectivität die Verſchiedenheit der Erſcheinung deſſelben Dinges bei verſchiedenen Maſſen und Umgebungen, endlich auch die Differenz aus den geänderten Relationen zwiſchen Subject und Object. Gegen die φαντασίας διὰ λόγου wurde nun geltend gemacht der epikuriſche Gegenſaz, der mythiſche Urſprung der Idee der Gottheit und der poſitive des Rechtes durch Geſez und Gewöhnung. Die Polemik gegen die Methodik geht theils gegen die Definition aus der Unmöglichkeit das abſolute vom relativen zu ſondern, theils gegen die Apodeixis ſowol der Ableitung nach (die fünf Tropen διαφωνία, ἄπειρος, πρός τι, ὑπόθεσις, διάλληλος), als dem Inhalt nach gegen die Aetiologie. (Die acht aineſidemiſchen Tropen Sext. hyp. I, c. 17. gegen die Fehler in der Aetiologie 1. Mangel der ἐπιμαρτύρησις, 2. willkührliches Herausgreifen Einer Urſache, wo mehrere möglich ſind, 3. Urſachen, in denen keine Ordnung gegründet iſt

für Gegenſtände, die nach einer gewiſſen Ordnung geſchehen, 4. Schluß vom erſcheinenden auf das nichterſcheinende, 5. Schluß in Bezug auf eine nicht allgemein angenommene Grundvorausſezung, 6. Nichtberükkſichtigung der nachtheiligen Umſtände, 7. Widerſpruch der Urſache mit den eignen Hypotheſen, 8. das bekannte, worauf man zurükkgehe, ſei oft eben ſo ungewiß.) Hievon nun ſcheint beſonders die ethiſche Polemik ſchlecht zu ſein und ſchon ein Herunterkommen der Geſinnung anzudeuten; iſt auch wol gewiß ſpäter, wenngleich ſchon in den zehn Tropen enthalten, die aber wol nur einzelne Gegenſäze am individuellen auffanden. Wenigſtens hätte von hier aus die Nothwendigkeit gefühlt werden ſollen, das vorhandene nicht (wie aber das Gefühl gewöhnlich thut) als ein gegebenes, ſondern als ein wahrhaft producirtes anzuſehen und alſo den Widerſpruch im gegebenen abzuleugnen.

2. Die Neuakademiker.

Ihre Polemik ſcheint davon ausgegangen zu ſein, den platoniſchen Unterſchied zwiſchen *ἐπιστήμη* und *δόξα* gegen die Stoiker feſthalten zu wollen, welche ihn dadurch vertilgten, daß ſie alle Erkenntniß im einzelnen fanden und mit dem einzelnen anfingen, alſo mit dem werdenden. Ein Platoniker mußte alſo geſtehen, daß ihre Erkenntniß nur *δόξα* wäre. Nun war der Unterſchied zwiſchen *δόξα ἀληθής* und *ψευδής* doch nur durch dasjenige auszumitteln, was Platon *ἐπιστήμη* nannte, alſo folgt, daß jene ihn nicht ausmitteln konnten. Daher gingen ſie eben darauf aus, daß kein Unterſchied zu beſtimmen wäre zwiſchen *φαντασία καταληπτική* und *ἀκατάληπτος*. Die Hauptfunction ſcheint die geweſen zu ſein, daß, wenn das Weſen nur aus der Erſcheinung erkannt werden kann, die Erſcheinung wiederum nur aus dem Weſen zu erkennen iſt und derſelbe Cirkel auch zwiſchen Subject (Wahrnehmungsvermögen) und Object ſtatt findet. Factiſch mag es wol nicht ſein, daß Arkeſilaos hinter dem

Skepticismus den Platonismus gelehrt, aber es ist vielleicht ein altes richtiges Urtheil gewesen, daß sein Skepticismus noch die ganze platonische Philosophie zuließ. Hieran schloß sich die Polemik gegen die relativen Begriffe, die als solche auch im Gebiet der δόξα liegen. Karneades aber führte, nicht aus Gesinnung sondern aus rhetorischem Uebermuth, auch Polemik gegen die moralischen Ideen. Dieses ist schon offenbare Verschlimmerung, und es konnte auch, da die ἐπιστήμη zu schwach war, um sich selbst neben der stoischen δόξα bestimmt auszusprechen, nichts anderes übrig bleiben, als das Reden. Die Bemühung, das sittliche bloß auf das gewöhnliche zurükkzuführen, zeigt auch schon ein großes Erstorbensein der Gesinnung.

Das Verhältniß beider Secten läßt sich demnach so fassen, daß bei den Skeptikern die Gesinnung unter der für den Empirismus ausgearbeiteten wissenschaftlichen Form polemisch auftritt gegen die höhere Form der Vernunft, das Erkennen, bei den Akademikern aber ein noch übriges Minimum von Ahndung des Erkennens auftritt gegen die empirische Herabwürdigung der wissenschaftlichen Form, aber so ohne Productivität, daß darüber die Ahndung selbst allmählig verloren geht. — Unmittelbar auf den Karneades folgt ein Barbar Klitomachos, und so ging hernach auch diese Schule zu den Römern über nachdem sie ihre ursprüngliche Beziehung auf die Stoiker größtentheils verloren hatte. Zulezt geht aus der Akademie die eklektische Philosophie aus, die im folgenden Zeitraum neben der neuplatonischen hinläuft. Dies ist die von den meisten sogenannte fünfte Akademie, schlechte Abtheilung, nur Arkesilaos und Philon sind wirkliche Umbildungen.

Vierter Zeitabſchnitt.

Dritte Bildung der ſokratiſchen Philoſophie durch die Neuplatoniker *).

Mit dem Ende dieſer Periode, ja ſchon früher, ſind wir an dem Punkt, wo die griechiſche Nationalität ſich verliert, was ſich auch in dem Zuſtand des philoſophiſchen Beſtrebens offenbar zeigt. Die Stoiker ſind zu ethiſchen Rhetoren herabgeſunken und nur ſo übergeben ſie die Philoſophie den Römern, die ſelbſt ſchon im Zuſtand der verfallenden Nationalität waren. Die Skeptiker waren ſchon ſeit Karneades nur Rhetoren; von den Epikureern iſt wol nichts mehr zu ſagen. Das reale Wiſſen, Mathematik und Phyſiologie, pflanzt ſich getrennt von der Einheit in beſondern Schulen fort. In der reinen Philoſophie ſelbſt iſt die Verbindung des dialektiſchen mit dem mythiſchen gelöſt. Die wahren Schulen verſchwinden mit dem ächt helleniſchen Leben und können durch errichtete und beſoldete Lehrſtühle nicht wieder erzeugt werden. Eben ſo iſt die Compoſition allmählig vergangen, von Platons Künſtlichkeit durch die ſyllogiſtiſchen langweiligen Formen der Stoiker zu leeren redneriſchen Declamationen. Auch der fortbildende Einfluß der Philoſophie auf die Sprache verliert ſich. Schon Ariſtoteles Sprachbildung iſt barbariſch, allein ſie bezeichnet doch charakteriſtiſch ſeine Abweichung von der platoniſchen Anſicht, und ſyſtematiſirt gewiſſermaßen das empiriſche Gebiet. Eben ſo charakteriſtiſch war wol die ſtoiſche, aber die Sprache war ſchon fixirter und litt weniger Bildung. Daher entlehnten ſie mehr Worte und halfen ſich nur durch genauere Beſtimmungen (ihre großen Verdienſte um

*) Nach den Vorleſungen, Dritte Periode. Vom Verfall der griechiſchen Philoſophie.

die Grammatik, indem dies ihre einzige Naturforschung war, gehören nicht hieher). Die Sprache war schon Herr geworden und das lebendige Verhältniß ging allmählig in ein historisches Studium über. In dem Maaß, als Griechenland sich auflöste, wurden nun die einzelnen Reste der Vermischung mit fremden Principien empfänglicher, weil sie statt der inneren eine äußere Haltung suchen mußten. Daher was nun noch folgt sich zwar an das frühere anknüpft, aber nicht mehr unvermischt den rein hellenischen Charakter trägt.

Hier ist nun zuerst zn bemerken, daß, je mehr das mythische aus der Philosophie verschwand, um desto mehr sezte es sich in der Masse der Nation fest; es war die einzige Art, wie sich ein höheres Bestreben, wenngleich noch in einer sehr untergeordneten Form, erhalten konnte. Hierauf hatte das Verlegen der griechischen Cultur nach Aegypten (wo der Reichthum am meisten wissenschaftlichen Zusammenfluß erlaubte) großen Einfluß. Einströmen fremder Mysterien und Gottesdienste, sogar chaldäischer und jüdischer. Dieser entschiedene Gang wirkte dann auch auf die, welche sich mit den Wissenschaften beschäftigten, zurükk. Ferner das natürliche Zurükksehen eines sich auflösenden Volkes auf seine Vergangenheit. Hieraus theils das historische Studium, theils das Aufsuchen einer goldnen Zeit im eignen Alterthum jenseit der eigentlich lezten Periode der Cultur.

Um doch eine Eintheilung zu haben in dem Gewirre der lezten Jahrhunderte, kann man im ganzen wenigstens eintheilen in Eklektiker und Neuplatoniker. Es giebt Uebergänge zwischen beiden, aber auch Extreme, wo sie einander fast entgegengesezt sind.

I. Eklektiker.

Aus der herrschend gewordenen Subjectivität entstand ein für jeden einzelnen ausreichendes Zusammenstellen der disparatesten Einzelheiten verschiedener alter Systeme.

Anfangen kann man die Eklektik mit der ſogenannten lezten Akademie. Philon überſezte faſt alle alten ins ſkeptiſche, woraus natürlich die Maxime entſtand, daß, da doch bei jedem ſich mit der Skepſis irgend etwas dogmatiſches vertrug, ſich auch dieſes dogmatiſche theilweiſe unter ſich vertragen müßte. Daher ..... *) und Antiochos Zuſammenſtellung ſtoiſcher und peripatetiſcher, auch lezterer mit epikureiſchen Säzen. Liebenswürdigkeit der Tugend an ſich ohne Bezug auf die ſtoiſche Selbſtliebe, und vollſtändiges Leben neben dem glükſeligen. Bei den Römern Eklekticismus aus rein rhetoriſchem Geſichtspunkte. Auf den ſpäterhin eigentlich ſo genannten haben den größten Einfluß die grammatiſche und mathematiſche Schule zu Alexandrien, wie auch die Schulen der Aerzte, empiriſche und theurgiſche. Die mathematiſche erneuert den Pythagoras, der dadurch zur Hauptgeſtalt der alten philoſophiſchen Glorie wird; faſt magiſche Umbildung ſeiner Zahlenlehre. Von der grammatiſchen ging wol am meiſten aus die erneuerte Verehrung und Bearbeitung des Ariſtoteles. Mit der lezten vereinigte ſich die empiriſche ärztliche Schule, mit der erſten die theurgiſche. Platon bewährt ſich dadurch als der erſte, daß beide Parteien etwas von ihm aufnehmen. Als Ariſtoteliker größtentheils anzuſehen die Geſchichtſchreiber der Philoſophie und die alten Commentatoren. Späterhin gehen Neuplatonismus und Eklekticismus wieder in einander. Galen auf dieſer Seite als Arzt. Neupythagoreer Moderatus, Nikomachos; als zugleich aus der theurgiſch ärztlichen Schule ausgegangen iſt anzuſehen Apollonios. Numenios iſt ſchon im höchſten Grade platoniſirend.

*) Hier ſteht ein Name in der Handſchrift, den ich weder leſen noch errathen kann. Er muß auf jeden Fall unbedeutend ſein, da auch die Nachſchriften der Vorleſungen ihn nicht haben.

II. Neuplatoniker.

Da Platon überall die zweite Rolle ſpielte: ſo kann er auch ſehr leicht für einige Anfangs nur relativ der erſte geworden ſein. Die Anfänge der faſt ausſchließenden Wiederauflebung ſind unbekannt *).

*) Hier ſchließt die Handſchrift Schleiermacher's über die alte Philoſophie; einige Blätter, welche über die Neuplatoniker handelnd beiliegen, ſind zu unvollſtändig andeutend, als daß etwas verſtändliches und bedeutendes daraus mitgetheilt werden könnte. Offenbar iſt hier Schl. von der Zeit übereilt zu allzu großer Kürze gezwungen worden, welches ſich auch ſchon gegen das Ende verräth. Dieſen Mangel hat er wohl zu ergänzen gedacht in der Fortſezung dieſer Vorleſungen über die neuere Philoſophie, in welcher er etwas ausführlicher über die Neuplatoniker handelt.

Geſchichte

der neuern Philoſophie.

Einleitung.

Diese Vorlesungen lassen sich ansehen als Fortsezung und als selbständig. Lezteres als Exemplification. Nur bleibt zweifelhaft, in wiefern die Geschichte der neuern Philosophie Eins ist. Ersteres nur, wenn beide *) zusammen Ein ganzes bilden. Dieses ist die gesammte Geschichte der Philosophie. Im Alterthum außerhalb Griechenlands theils keine Geschichte, theils keine Philosophie. Geschichte als lebendig sich fortentwikkelndes. Philosophie als wissenschaftliches. Die orientalischen Völker zwar belebend, aber selbst nicht lebendig, Masse und erstarrt. Früher die Perser, später Araber und Mongolen als Versuch der antihistorischen gegen die historischen.

Daß die christliche Philosophie Eins sei, negativ. Auch die Hellenen nicht unbedingt Eins, und nicht unbedingt originell. Stammverschiedenheit und orientalisches Material. Die christlichen Völker nicht unbedingt getrennt. Im Mittelalter fast homogene Massen. Das positive erst aus dem Verhältniß der Einheit und des Gegensazes zwischen beiden.

Dieses zu finden beruht auf dem gemeinsamen Begriff der Philosophie, und dem, was darin mannigfaltig und modificabel

*) die Geschichte der alten und die der neuern Philosophie.

iſt. Alſo Erklärung der Philoſophie. Ohne eine ſolche ſcheint keine Geſchichte möglich auf der einen Seite, auf der andern ſcheint Erklärung nur durch vollendete Erkenntniß möglich. Der Streit kann nur durch die Philoſophie entſchieden werden, alſo hier gar nicht. Vorläufige Beſchreibung genügt und wird beides und mit dem eigenthümlichen Charakter der neueren Philoſophie auch den Eintheilungsgrund für ſie geben.

Aus dem doppelten Gegenſaz, dem relativen des höheren und niedern, und dem formellen der Anſchauung und des Gefühls iſt die Philoſophie das höhere Bewußtſein in der Form der Anſchauung oder die Anſchauung auf der höchſten Potenz. Daher hat ſie eine doppelte Verwandſchaft. Auf der Potenz des höheren correſpondirt ihr als Gefühl die Religion; auf dem Gebiet der Anſchauung correſpondirt ihr als niedere Potenz das reale Wiſſen. In der alten Philoſophie neigt ſich die Philoſophie mehr zum realen Wiſſen, in der neuern mehr zur Religion.

Die Philoſophie hat mit der Religion das Wiſſen um Gott gemein, nur in einer andern Form. Bei den alten findet ſich dieſes implicirt in der Dialektik. Dieſe iſt ſpäter geworden und hat ſich am wenigſten halten können. Vom Platon, der der religiöſeſte iſt, ſinkt ſie im Ariſtoteles gleich wieder zur Syllogiſtik herab. Viel ausführlicher iſt auch im Platon alles, was auf reale Conſtruction, ethiſche und phyſiſche, geht, viel abgebrochener myſteriöſer alles, was auf Gott ausgeht. Die alte Philoſophie war im Krieg mit der alten Religion. Dagegen iſt ſie mit den realen Wiſſenſchaften zugleich entſtanden.

Die Philoſophie hat mit der gemeinen Erfahrung gemein das Wiſſen um die Dinge, nur auf einer höhern Stufe. Hiemit hat ſich die alte Philoſophie immer am meiſten beſchäftigt.

Die neue dagegen hat im Mittelalter die größte Maſſe den Forſchungen nach der Gottheit gewidmet, freilich immer mit der Tendenz die Ableitung des endlichen aus der Gottheit zu erklären, weil es ſonſt keine Philoſophie geblieben wäre; aber hie-

mit ist sie nie ins einzelne gegangen. Auch sind die realen Wissenschaften nicht aus der Philosophie hervorgegangen, zumal die Physik. Ja man hat eine genauere Beschäftigung mit den Dingen oft für antiphilosophisch, für Magie, gehalten.

Der lezte Grund dieses zeitlichen Gegensazes liegt darin, daß das Insichhaben des höchsten, worauf alle Philosophie beruht, in der Erscheinung dem allgemeinen Gesez der Entwikkelung des Bewußtseins folgt, daß der Mensch eher die Dinge findet als sich. Die alte Philosophie ist überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form der Ideen, die neue überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form des Willens. Jenes muß das frühere, dieses das spätere sein. Daher sieht sich in der alten Philosophie der Mensch allgemein als Naturwesen an. Keine Opposition gegen das Schikksal, keine Philosophie über die Freiheit aus diesem Gesichtspunkt; wogegen in der neuen dieses die immer wiederkehrende Aufgabe ist. Denn als Wille sezt sich der Mensch der Natur entgegen und sieht das Schikksal als Eingriff an.

Wo scheiden sich beide? Genaue Scheidung giebt es nicht im geschichtlichen Gebiet, entweder ganz allmähligen Uebergang oder oscillirende Bewegungen. Das lezte hier. Sokratische Schule überhaupt die erste Ahndung; Platon am meisten herausgearbeitet; die Stoiker manches von einer andern Seite, am stärksten die neuplatonische Philosophie. Damals aber war das neue Princip schon auf der andern Seite fast rein aus sich selbst im Christenthum hervorgegangen so wie einige im Christenthum noch mehr im Geist der alten Philosophie dachten. Man mag also den historischen Anfang des Christenthums annehmen oder den lezten Untergang der alten: so ist man nicht adäquat. Das richtigste ist die alte Philosophie ganz bis zu ihrem historischen Ende durchzuführen, und die neue ganz von ihrem historischen Anfang zu beginnen. Das wollte ich, konnte aber nicht *).

*) S. die lezte Anm. zur Geschichte der alten Philosophie.

Nun muß ich wegen der mancherlei Verbindungspunkte das nothwendigſte von den Neuplatonikern erſt nachholen.

Die Unterſuchungen noch nicht aufs reine; viel Kraftaufwand, aber nicht zur rechten Zeit gemacht. Verſchiedene Namen der neuplatoniſchen Philoſophie, Alexandriniſche, eklektiſche, myſtiſche, neuplatoniſche, platoniſche, pythagoreiſche. Verſchiedene Merkmale, die man verbindet. 1. Vermiſchung der Lehren verſchiedener Schulen. 2. Siz in Aegypten und Syrien und dem nahe gelegenen Kleinaſien, nur von da aus weiter. 3. Vertiefung in Unterſuchungen über das Weſen der Gottheit. 4. Polemik gegen das Chriſtenthum mit verwandelnder Erneuerung der alten Religion. 5. Ausartung in Magie und Theurgie. Schwer in dem allen eine Einheit zu finden. Aber es gehört auch nicht alles zuſammen. Zwei verſchiedene Richtungen, eine gelehrte ſammelnde, die eigentlich eklektiſche, und eine tranſcendentale, die eigentlich neuplatoniſche.

Veranlaſſungen des Eklekticismus (ſ. das Ende der Vorleſungen über die Geſchichte der alten Philoſophie). Außerdem der alexandriniſche gelehrte Geiſt überhaupt. Neigung zu Scholien und Commentaren.

Zur eklektiſchen Reihe gehören faſt alle ſpäteren Commentatoren des Ariſtoteles, auch Simplicius, der nichts eigenthümlich platoniſches zeigt. Auch die meiſten neuen Pythagoreer Moderatus, Nikomachos. Natürlich lenkt bei zu weiter Ausſpinnung der pythagoreiſchen Zahlenlehre die im Volk allgemein verbreitete Neigung zur Theurgie.

Den Plotinos nennt man ganz mit Unrecht einen Eklektiker, theils wegen einzelner Annäherungen an Ariſtoteles, die mehr in der Terminologie liegen, theils wegen ſeiner Methode; es folgt aber aus der Erzählung des Porphyrios nur, daß er ſich oft einer comparativen bedient habe.

In der eigentlich neuplatoniſchen Maſſe kann man zwei Perioden unterſcheiden. Der Hauptpunkt der früheren iſt Plo-

tinos, der der späteren Proklos. 1. Vor Plotinos verbirgt sich der Anfang. Ammonios constirt gar nicht als Erfinder; viel ähnliches schon im Numenios. Plotinos selbst gab sich nur für einen Platoniker und es ist also am besten zu sehen, worin er von Platon abwich. Positiv in der Dialektik dadurch, daß er das absolute selbst und die Entstehung des endlichen daraus nicht nur negativ und als seiend, sondern auch positiv und als werdend darstellen wollte. Es gehn von da drei Kreise aus. Den *ersten* nimmt das absolute ein, den zweiten die Intelligenz als ungesonderte Duplicität des objectiven und subjectiven, den dritten die Seele als productive Kraft, und alles von ihr abwärts. So sezt er ein stufenweises Erzeugen, das erste ohne Veränderung, das zweite mit Veränderung. Die Endlichkeit und Unvollkommenheit wird begriffen als Abstand vom absoluten. Allein dieses Theilen, was nur nothwendiger Mangel der Methode ist, darf nicht zu einem Erklärungsgrund gemacht werden.

Die Materie ist nicht entfernter von Gott als die einzelnen Gemüthserscheinungen. Diese können also böse sein aus demselben Grunde, ohne von jener abgeleitet zu sein. — Plotinos nahm die Materie atomistisch, was er gar nicht hätte thun sollen. Er ist also auch am Gegensaz von Kraft und Stoff gescheitert wie Platon, nur auf andere Art. — In der realen Seite der Intelligenz muß auch die Materie schon liegen, in wiefern sie Bedingung der Objectivität überhaupt ist. — Der ganz eigenthümliche Charakter des Plotinos ist schon der, daß ihm das Selbstbewußtsein zu sehr allgemeines Schema ist. Daher hat er den ersten Gegensaz nicht genug erschöpft. Derselbe Grund, der ihm auch das theoretische zum höchsten machte. — Wenn man die formlose Materie als das lezte in der Ableitung sezt, aber nicht als das lezte in der Zeit: so giebt es keine.

Erläuternde Wiederholung des lezten. Differenz zwischen den plotinischen Sphären und den platonischen. In seiner Intelligenz ist weniger als im Höheren Gegensaz; seine Seele

dagegen begreift nicht nur die einzelnen Dinge, ſondern auch die lebendigen Kräfte oder die Ideen des Platon. Die formelle Differenz iſt, daß er die beiden Gebiete des ſcientifiſchen und mythiſchen in einander zieht. Erzeugung unter der Form von Abbild aus dem Urbild, ſo daß im Erzeugen das abſolute ſich nicht verringert (Polemik hierüber gegen die Gnoſtiker), doch aber das erzeugte nach Maaßgabe ſeiner Entfernung unvollkommner iſt. Das Schema des Darſtellens als Ergießungen der innern Fülle auf das abſolute angewendet. Dabei ſezt er die Materie als das lezte alſo mindeſt vollkommne, alſo Maximum und Quelle des böſen. Er hätte aber gar keine todte Materie ſezen ſollen, da er die Welt beſeelt ſezte und die Seele nach ihm ſelbſt ohne Körper ſich nicht denken läßt, alles alſo zum Weltkörper gehört und nicht eine beſondere Sphäre bilden kann. Alſo Materie und Seele fallen zuſammen. Ebenſowenig ſollte er Intelligenz und Seele getrennt haben. Denn wenn das Sein der Intelligenz nicht lebendige Kraft iſt, was Seele wäre: ſo iſt der Gegenſaz zwiſchen Sein und Denken in ihr ein todter. Der einzige weſentliche Unterſchied bleibt alſo innerhalb der Seele, daß erſt im Gebiet der einzelnen Dinge die lebendige Kraft als raumerfüllend unter der Form der Materie erſcheint. Alſo wird durch die allmählige Entfernung vom abſoluten nichts erklärt. Es giebt nur zu erklären, daß das endliche das Abbild des unendlichen aber ihm doch nicht gleich iſt, und auf Mehr und Minder kömmt es dabei nicht an, und dies erklärt er nicht. Er wollte alſo etwas zu viel, wie alle, deren Klarheit ihrer Lebendigkeit nicht gleich iſt, aber man thut ihm Unrecht, wenn man ſagt, ſein Princip und ſeine Geſinnung wäre nicht philoſophiſch geweſen. — Andeutung des Einfluſſes ſeiner Anſicht von der Materie auf die Ethik.

Plotinos ſollte Gott und Welt nicht als trennbar geſezt haben im Sein für ſich, wie er ſie im zeitlichen nicht trennte. Nur daraus entſtand die Aufgabe ein Verhältniß zu beſtimmen,

und die Verwirrungen in der Lösung derselben. Eben so hatte er Unrecht Trennungen innerhalb der Welt zu machen. Das Denken kann nicht bestehen ohne den Gegensaz des allgemeinen und besonderen, und also ohne das, was diesem objectiv entspricht, nämlich die Seele. Also konnte er auch nicht den Grund des bösen mehr in der Materie suchen, als in etwas anderem, sondern nur allgemein in der Natur des endlichen. Es ist immer und überall so viel böses, als das Für sich sein wollen in dem Im ganzen sein wollen nicht rein aufgeht. Enthaltung von der Materie war beim Platon mit Recht Kanon der Wissenschaft und Kanon der Sittlichkeit, weil die Materie nur das Substrat der Einzelheit ist. Beim Plotinos wurde eine Art von Feindschaft zwischen Materie und Geist daraus, weil ihm die Materie etwas auch im scientifischen Sinn für sich bestehendes war. Die folgenden übertrieben es noch. Also Plotins Zuviel ist auf der einen Seite das Bestreben, das Verhältniß philosophisch aussprechen wollen zwischen Gott und Welt. Er war aber nicht einseitig weder für Ohne Gott keine Welt, noch für Ohne Welt kein Gott. Jenes ist das Symbol des Gefühls oder der Religiösität, dieses das Symbol des Verstandes oder der empirischen Naturforschung; Symbol der Philosophie ist nur die Combination. Diese wollte Plotinos, wie man aus der Ewigkeit der Welt sieht, er neigt nur auf die eine Seite durch das Uebergewicht der Intelligenz und verdirbt die Sache durch das Bestreben, sie zu weit auszuführen. Auf der andern Seite seine intellectuelle Anschauung Gottes. Hier thut man ihm Unrecht. Diese war bei ihm keine andere, als die platonische, er sucht nur auf anderm Wege zu ersezen, was ihm aus Mangel realen Wissens an der strengen Form seines realen Fundaments abging. Keine Spur, daß er eine irgend sinnliche Anschauung gewollt, wie schon Porphyrios muß gewollt haben, da er Tag und Stunde angiebt. Sein Zuwenig besteht darin, daß die real ethische Tendenz der Staatbildung und die real physische der

Naturconſtruction ganz zurükktritt. Seine ethiſchen Unterſuchungen ſind nur über die Freiheit. Beides bildet den Charakter der neuen Philoſophie. Da nun bei innerer Uebereinſtimmung mit dieſer Plotinos gegen ihr hiſtoriſches Fundament in Oppoſition war: ſo ſteht er auf dem Uebergangspunkt.

Die Theurgie war nur Oppoſition gegen die eingebildete empiriſche Abgeſchloſſenheit der Naturkenntniß. Die Art, wie ſie beim Porphyrios ſelbſt ſkeptiſirt auftritt, zeigt dies deutlich.

Das Herabſinken im Jamblichos oder dem Verfaſſer der Schrift de mysteriis Aegyptiorum iſt nicht der Philoſophie ſelbſt zuzuſchreiben. Vom Skepticismus des Porphyrios zum blinden Glauben jenes Buchs iſt keine Continuität. Man kann dies nur verſtehen, wenn man annimmt, daß Prieſter und Freunde der alten Religion die Philoſophie benuzt haben, um jene als Theologie zu begründen, und daß der Verfaſſer ein ſolcher geweſen. Porphyrios Verbeſſerer des Plotinos, richtigere Anſicht der Materie, angemeſſenere Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zur Welt vorzüglich nach den ἀφορμαῖς. Große Lükke zwiſchen Porphyrios und Proklos; obſcure Namen, die gewiß zum Theil nur Theologen bezeichnen. Leztes eignes Leben der alten Philoſophie im Proklos. Theurgie iſt doch nur das Wiſſen von Gott als praktiſches Princip. Anſchauung von der Identität des philoſophiſchen Beſtrebens und der höheren Geſinnung in ſeinem Glauben. Lebendige Anſchauung und Verknüpfung der Gegenſäze in ſeinen Triaden.

Etwas bibliographiſches. Wunſch einer neuplatoniſchen Bibliothek.

Eintheilung der neuern Philoſophie in Perioden. Wenn ſie ſich auch an der Religion bildet: ſo kann ſie doch das reale Wiſſen nicht aufgeben, wenn ein ſolches vorhanden iſt. Es verfiel aber immer mehr und erſtand erſt aufs neue mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, den mechani-

schen Erfindungen, den Bereicherungen der Erdkunde. Also die erste Periode ausschließend theologisch, die zweite nicht mehr ausschließend, [aber doch auch bei der Construction des realen Wissens auf Gott beziehend, meist unter der Form der Teleologie und Theodicee. In dieser Zeit mancherlei Bestrebungen. Vom empirischen Wissen aus die Philosophie entbehrlich zu machen oder zu ersezen. Von der transcendentalen Speculation aus das reale Wissen zu construiren und endlich dieses unter jene nur zu subsumiren und die Vereinigung als ein nie zu vollendendes werdendes zu betrachten *).]

In diesen Bestrebungen sind wir noch. Also noch in dieser Periode. Das gegenwärtige aber läßt sich nicht historisch betrachten. Wo sollen wir aber abschneiden? Kant ist eine neue Evolution. Theils hängt alles spätere eingestanden geschichtlich von ihm ab, theils geht vor ihm ein Verfall her, wo die Speculation in eine gleichförmige Masse mit dem empirischen und religiösen Räsonnement zusammengeknetet war. Hier zeigt sich also das Ende eines untergeordneten Gliedes, bis zu dem wir nur herabsteigen können.

Differenz der alten und neueren Philosophie in Bezug auf den Begriff der Schule. Man merkt fast nichts von untergeordneten Individualitäten, jeder ist mehr der Sohn seiner Zeit überhaupt als eines bestimmten Vorgängers. Eben deshalb tritt das biographische hier noch mehr zurükk. Daher ist kein anderer Faden, als daß man die Ereignisse in Massen theile, wie sie mehr an der vorigen, als an der folgenden Periode hangen. So scheint der einzelne allgemeinen Gesezen unterworfen, aber doch nicht weniger frei, als wenn man seine Art zu philosophiren aus einzelnen zeitlichen Verhältnissen ableitet.

*) NB. Ist hier nicht gesagt und zur Einleitung in die zweite Periode zu brauchen. Randbem.

Erſte Periode.

Bis auf die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Die erſte Periode zerfällt in dieſer Hinſicht in zwei Zeiträume, wo die Philoſophie nur noch fragmentariſch beſtand, und wo ſie ſich geſtaltete und ſelbſt Norm für die Theologie wurde; Zeit der Kirchenväter und Zeit der Scholaſtiker. Im erſten Abſchnitt ſind wieder verſchiedene Maſſen zu unterſcheiden.

Vorher eine allgemeine Bemerkung. Gewöhnliche Klage, die Philoſophie ſei in der Knechtſchaft des Kirchenglaubens geweſen. Verſteht man darunter das eigenthümliche der Religion an ſich: ſo iſt die Klage leer. Religion und Phhiloſophie ſind Correlata und auch der individuelle Charakter von Natur immer verwandt, auch beide gegenſeitig durch einander bedingt, wenngleich in verſchiedener Rükkſicht. Nimmt man die Theologie: ſo iſt dieſe die reflectirte Anſchauung des Gefühls mit ſeiner beſondern Beſtimmtheit, alſo die Analyſe deſſen, was der Philoſophie homogen iſt, ihr alſo auch nothwendig verwandt ſein muß. Ihre Herrſchaft könnte poſitiv ſein, wenn ſie Abweichungen hervorbrächte. Das thut aber jedes andere Intereſſe, und es iſt die Sache der Philoſophie, ſich davor zu hüten. Oder negativ, indem ſie hemmte. Dann erſchiene ſie aber als äußere Gewalt und der innere Prozeß würde nicht angegriffen. Es kann alſo das wahre nichts anderes ſein, als das Vorfinden der Theologie und daß die Philoſophie nur fragmentariſch und nur an der Theologie erſcheint.

Erste Hälfte der ersten Periode.

Zeit der Kirchenväter.

In dieser Beziehung nun giebt es drei Massen der ersten Hälfte, die früheren Väter vor dem Gegensaz zwischen lateinischer und griechischer Kirche *), welche noch mehr nach dem alten Stil philosophirten, die späteren, in denen der eigenthümliche Charakter heraustritt, und in der Mitte die Gnostiker, die als ein fremdartiges erscheinen.

Erste Masse. Die früheren Kirchenväter.

Man kann alles unter Justinus und Origenes als Anfangs- und Endpunkt bringen; in ihnen trat philosophische Tendenz am meisten heraus und auch in mancherlei Gegensaz.

Was im Christenthum das philosophische Bestreben am meisten reizen konnte, war die Lehre vom Geist als von Gott kommend, vom Siz und Ursprung des bösen, von Entstehung der Welt. Eben dieses die Hauptpunkte in der ganzen neuern Philosophie, die sich auch bei Kant wiederfinden; denn mit Freiheit und Unsterblichkeit hangen die lezten beide genau zusammen. So findet es sich auch bei Justinus und Origenes.

Justinus, geborner Heide. Mehr als eines ungebildeten Bekanntschaft mit der alten Philosophie. So auch sein Stil. Ist er auch auf diese Untersuchungen zuerst durch das Christenthum gebracht worden: so hat er sie doch eigentlich philosophisch behandelt. 1. Er vertheidigt die zeitliche Weltschöpfung, weil das zeitliche ohne Anfang nicht könne gedacht werden. Das

*) Randbem. Der Gegensaz wird dadurch philosophisch, daß sich das Philosophiren hernach allmählig ganz aus dem griechischen wegzog ins lateinische.

hinzukommende in Gott sucht er theils abzuwenden theils zu vertheidigen, indem man doch nicht aller Duplicität entgehen könne und z. E. den Willen als ein zweites nach dem Wesen in Gott sezen müsse. — Die Schwierigkeiten entstehen nothwendig, wenn man einmal Gott getrennt von der Welt denken will, und wenn man die Welt als ganzes in der Analogie mit den einzelnen Erscheinungen, die ein begründendes Werden außer sich haben, halten will, anstatt sie als die Totalität der lebendigen Kräfte anzusehen. 2. Er sezt die Immaterialität der Seele und Gegensaz zwischen Seele und Leib, weil nämlich die Seele mit Abwehrung der Einwirkungen des Körpers für sich thätig sein kann. Am meisten vom speculativen Verfahren hergenommen. Allein eben so gut ist auch Mitwirkung, nirgend das organische Null und also der Gegensaz nur relativ. Das wahre ist, daß das organische und das intellectuelle Element in allem sind. Das irrige kann hier keinesweges durch das Christenthum bewirkt worden sein. 3. Außer Seele und Leib ist πνεῦμα als Princip der Offenbarung und des guten. Bald ergab sich eine doppelte Ansicht, dieses als Bestandtheil der menschlichen Natur oder als etwas rein hinzukommendes anzusehen. Justinus neigt sich zum ersten. Die Intelligenz ist ihm als erster Ausfluß der Gottheit zugleich die das vernünftige Dasein fixirende Kraft, auch stoisch λόγος σπερματικὸς θεῖος über alle Menschen ausgegossen. Doch sieht er den Mangel auch als gänzliches Verschwinden an. Alle dessen theilhaftige sind Christen, auch die sittlich und intelligent ausgezeichneten Heiden. Christus ist ihm die höchste Fülle dieses πνεῦμα. Heraklitisirend erscheint es ihm so zugleich wie dessen φρενῆρες als von außen kommend.

*) Etwas später als Justinus Theophilos von Antiochia. Er lehrt den λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. — Gegen die ὕλη ἀγέννητος, weil dann Gott nicht von allem Schöpfer ist; auch weil alsdann die Materie ebenfalls müßte unveränderlich sein. Späterer Zusaz Schls.

Zwischen Justinus und Origenes, außer Athenagoras, der rein gräcisirend philosophirte, nur noch Tatianus, als gewissermaßen Vorläufer Tertullians, ein Schüler von Justinus, und Clemens, Origenes Lehrer, in dem zwar schon manche Keime liegen, aber der doch mehr Sammler ist. Origenes im Christenthum geboren, eifriger und berühmter Lehrer in der Zeit fast des ersten Verfalls. Seine Philosopheme knüpfen sich an dieselben Hauptpunkte, nur daß er in vielem den Gegensaz zu Justinus bildet. 1. In dem Punkt vom Verhältniß Gottes zur Welt nahm er die ewige Schöpfung an. Wegen des Sazes Ohne Welt kein Gott konnte er an keine zeitliche Schöpfung glauben. In Gott ist ihm alles δύναμις, ἐνέργεια; was nicht wirkt, ist nicht, und das Schaffen wäre also in Gott erst hinzugekommen. Wegen Ohne Gott keine Welt blieb er bei der platonischen ungeformten Materie stehen; völlige Abhängigkeit der Welt von Gott liegt wesentlich im Christenthum. Eben deshalb war ihm auch die Erhaltung die ewige Schöpfung und der Einwurf, daß doch etwas in Gott aufgehört habe, traf ihn nicht. Die Welt hat ein ewiges aber abgeleitetes Dasein aus Gott. Gott und Welt sind ihm reine Correlata. Ob dieses auch von der Materie gelte, könnte man zweifeln bei der Stellung, die er dieser gab. Rein immateriell ist nichts als Gott, aber die Knüpfung der Intelligenz an die Materie im engern Sinn ist ihm nur Werk der Sünde. Die Materie entsteht ihm, nicht wie dem Proklos aus dem Vereinzeln der Seele, sondern aus dem Abfall als freiem Handeln. Aber alle Materie ist mit dem Geist verbunden, die Weltkörper haben ihren Geist, und alles also gehört zum Leibe von diesem. Die Läuterung der Geister ist Befreiung von der Materie und zulezt ihr Tod. Dann wird der Weltkörper zerstört *). So ist jedes Weltsystem und jede Weltord-

*) Spätere Anm. Schls. Daß alle Geschöpfe in Gott nach Zahl und Maaß vorher bestimmt sind, scheint zu streiten mit dem Entstehen der Materie aus der Sünde.

nung eine Heilsordnung und ein Theil der Erlöſung, und ſeine ganze Weltanſchauung iſt unter dieſen Haupttypus des Chriſtenthums gebracht. 2. Dieſe Anſicht erſcheint freilich nicht ohne einen Antheil von mythiſchem, wie ſie denn auch jenſeit des Gebiets der Anſchauung liegt, wenn man ſie mit der doctrinalen ſeine Anſchauung von der menſchlichen Natur enthaltenden Darſtellung vergleicht. In manchen Stellen ſcheint er zwar den manichäiſchen Typus von zwei entgegengeſezten Seelen im Menſchen zu billigen und die platoniſche Tripartition zu tadeln, ſeine beſtimmteſte Vorſtellung iſt aber dieſe. Die Seele ſteht in der Mitte zwiſchen πνεῦμα und σάρξ. Sie iſt das Subject der Freiheit, ihr Hinneigen zum Fleiſch iſt die Sünde und das Verſinken in die Materie; ihr Hinneigen zum Geiſt, der auch dem Origenes unmittelbar praktiſches Princip iſt, iſt ihre Erlöſung. Wie kommt aber die Seele zum Fleiſch, wenn ſie nur durch die Sünde dazu kommen kann und ohne Fleiſch keine Sünde möglich iſt? und wie eben ſo umgekehrt zur Sünde? Es iſt alſo nur die Gegenſeitigkeit von beidem das reale. Die Seele iſt ſündig, weil ſie mit dem Fleiſch verbunden, und mit dem Fleiſch verbunden, weil ſie ſündig iſt, oder vielmehr beides aus demſelben Grunde, weil ſie endlich iſt. In ihrem einzelnen Leben iſt durch das Fleiſch, als das außer ihr geſezte, ausgedrükkt die Beſtimmtheit ihres Seins durch das Zuſammenſein alles endlichen, und durch den Geiſt ihr Beſtimmtſein durch die eigenthümliche Art, die Gottheit in ſich zu tragen. Und jene Anſicht drükkt nur indirect dieſes aus, daß das Maaß des Uebergewichts der Materie im Leben auch das Maaß der Entfernung von der Idee des guten iſt. Ob Origenes ſich das mythiſche und doctrinale ſo genau geſchieden hat, können wir nicht mehr beurtheilen.

Die Weltzerſtörungen ſcheinen auch mit der durchgängigen Belebung der Materie zu ſtreiten, ſo wie ſie auch einen Gegenſaz von ſchaffender und zerſtörender Thätigkeit bilden, wenn man ſie anders als partiell nimmt.

Wird Gott im Origenes einseitig unter der Form des Bewußtseins vorgestellt?

Die Vorstellung von der feineren Materie beruht zum Theil auf der mythologischen von den Engeln.

Ob bei ihm die Philosophie im Dienst des Kirchenglaubens war. Ueber seine allegorische Interpretation. Wie leicht er, so wenig von den Orthodoxen begünstigt, zu den Gnostikern hätte übergehen können.

Ueber seine Unsterblichkeitstheorie und über die Wiederbringung aller Dinge.

Ueber die über alles Erscheinungsgebiet hinaus liegende Freiheit.

Die obenstehenden Bemerkungen. 1. Gott war dem Origenes nicht persönlich bewußt, sonst hätte er wegen veränderlicher Relation der göttlichen Vorstellungen zu den Dingen die Unveränderlichkeit Gottes nicht so festgehalten *). 2. Der Unterschied zwischen der gröbern und feinern Materie war gewiß sehr durch die Engellehre veranlaßt. Er deutet nur auf verschiedene Grade der Unvollkommenheit und Beschränktheit. 3. Seine secundäre Ansicht der groben Materie ist nicht so seicht, als die teleologische der Natur, denn da alle Materie mit dem Geist, wenigstens dem des Weltkörpers, verbunden ist: so hat sie auch ein eben so selbständiges Dasein als dieser. Deshalb war auch Naturwissenschaft, wenn sie gleich nicht hervorgebracht wurde, doch angelegt als Aufgabe. Eben so war auch sein Beweis der Unsterblichkeit aus der Sehnsucht der Seele nach Vereinigung mit Gott

*) Spätere Anm. Schls. Gott hat die Freiheit geschaffen als das Princip der Modificabilität in bestimmten Grenzen. Auch die umschaffenden Veränderungen sind in der Natur prädeterminirt. — Die Idee einer Welt beherrscht den Origenes auch bei der Behandlung der Auferstehung. — Wenn der neue Körper aus dem alten entwikkelt wird, dann auch die neue Welt aus der alten. Also die Substanz bleibt und jede Weltzerstörung ist nur partiell. — Falsch, daß er einen wahren Kreislauf gelehrt habe.

nicht ſo ſchlecht, als der aus den in der Zeit nie zu befriedigenden Trieben nach Glükſeligkeit und Erkenntniß. Jenes iſt der unmittelbar aufs abſolute gerichtete Trieb, alſo die Gleichartigkeit der Seele mit Gott, das ewige Leben, welches man ſchon hat. Die Vereinigung ſelbſt iſt einerlei mit der Befreiung von der Materie *). Vom Sein der Seele in Gott nach dieſer ſagt aber Origenes nichts beſtimmtes. 4. Merkwürdig iſt auch, wie die Freiheit als Urſach aller beſtimmten Zuſtände vor allen Zuſtänden liegen muß. Darin liegt, daß das Weſen jeder Natur als Quelle ihrer Zuſtände und ihre Freiheit Eins und daſſelbe iſt. Nur nach dem allgemeinen Schematismus des Cauſalverhältniſſes ausgedrükkt. Wenn nun der Fall eben ſo ſehr in der Freiheit gegründet iſt als die nachherige Läuterung, und die Freiheit das Weſen iſt: ſo folgte, daß allen endlichen Naturen, in wiefern ſie eines höheren fähig ſind, die Oſcillation weſentlich iſt.

Man kann Origenes wie als den erſten chriſtlichen Theologen, weil er die gelehrte Erkenntniß von der gemeinen zuerſt ſchied, ſo auch als den erſten chriſtlichen Philoſophen anſehen. (NB. Hier hätte über das freie Verhältniß ſeiner Philoſophie zur orthodoxen Kirchenlehre das nöthige geſagt werden ſollen.)

Die zweite Maſſe. Die Gnoſtiker.

Schwierige, noch nicht vollendete Unterſuchung. Eirenaios und Epiphanios nicht gemacht, ſolche Syſteme zu beurtheilen. Was man noch nicht klar ſieht, iſt wol nur aus dem Plotinos zu entnehmen. Streit über die orientaliſche und helleniſche Abkunft. Hauptpunkte ſind Erzeugung des endlichen aus dem unendlichen durch perſonifizirte Kräfte, Aeonen, deren Wirkſamkeit unter der

*) Spätere Anm. Schls. Die Unſterblichkeit verſteht ſich bei ihm gleichſam von ſelbſt. Sie folgt ſchon aus dem Verhältniß von Seele und Materie.

organischen Form der Zeugung steht, und Schöpfung der materiellen Welt durch einen abgefallenen Geist. Somit in der Mitte zwischen Neuplatonikern, denen die undurchdringliche räumliche Materie auch das entfernteste ist, und Manichäern mit dem reinen Dualismus. Ueberall wurden sie für Ketzer gehalten, weil die Differenz zwischen Gott und dem Weltschöpfer gegen die historische Seite des Christenthums streitet, aber es scheint auch Gnostiker, die selbst gar nicht Christen sein wollten, gegeben zu haben. Das Urwesen unter dem Namen προπάτωρ. Zweifelhaftes Verhältniß von βυθός und σιγή zu jenem. Wenn man aber dies erste Paar mit dem folgenden νοῦς und ἀλήθεια, lezteres in der Bedeutung des Wesens, vergleicht: so sieht man, jene beiden sind die Negation des Gegensazes, aber mitbringend die Form des Gegensazes, also der indirecte Ausdrukk für das Urwesen, und so bilden sie den Uebergang; λόγος und ζωή ist der vorige Gegensaz in bestimmte Form und Wechselwirkung gesezt, und so repräsentirt ἄνθρωπος und ἐκκλησία den einzelnen und die Gemeinschaft. Aus diesen eine Dekas und Dodekas. Dies die valentinische Theorie. Andere tragen das dialektische nicht so klar vor, sondern sind mythologischer, das symbolische verbirgt sich mehr und das geschichtliche ist mehr ausgebildet. Nach diesen ist die verderbte Neigung schon in den Demiurg durch seine Zeugung gesezt und also in der materiellen Welt als seinem Product nothwendig.

Der προπάτωρ als πλήρωμα. Offenbar Hinweisung auf neuplatonische Theorie.

Achamoth wahrscheinlich a rad. חָמַם incaluit. Wärme als Naturprincip, zugleich als Temperament.

Gegen diejenigen, welche wie Schmidt die Aeonenlehre für Nebensache halten. Es ist zu viel Sinn darin; auch spricht dafür die andre Terminologie von 12 ῥίζαις.

In den ersten Aeonen ist die speculative Tendenz, und wie sie in die platonische Sphäre des Gegensazes fallen, ganz klar.

Λόγος und ζωή fallen ſchon mehr in das Gebiet der plotiniſchen ψυχή, aber ehe ſie materiell wird. Dies alles iſt entſchieden helleniſch; die Aehnlichkeit würde vielleicht bei unmittelbarem Zuſammenſtellen mit Platon ſelbſt nicht ſo auffallen, als ſie klar wird, wenn man den Plotinos als Mittelglied dazwiſchen ſtellt. Wenn die ſpäteren Aeonen ſich nicht ſo rein ſpeculativ ſtellen: ſo kommt das von der Aufgabe, die chriſtliche Offenbarung zugleich mit zu conſtruiren. Man kann aus dieſer Ungleichheit nicht ſchließen, daß, wie Schmidt (Kirchengeſch. I.) meint, die Aeonenlehre nur durch Mißverſtand valentiniſcher Schüler entſtanden, bei Valentinus aber kein Syſtem geweſen wäre, ſondern einzelne unzuſammenhangende allegoriſche Formen. Es iſt viel zu viel Sinn darin, um ſo zuſammengewürfelt zu ſein. Auch liegt die Verringerung des abſoluten in der Zeugung, gegen welche Plotinos kämpft, nur in der Aeonenlehre, und der Inhalt von dieſer kommt bei andern Gnoſtikern unter der Terminologie ῥίζαι vor. Das weſentliche iſt alſo bis hieher rein helleniſch, nur die Einkleidung iſt orientaliſch. Diejenigen, welche das Weſen für orientaliſch halten, meinen nicht indiſch, womit der Gnoſticismus gar keine Aehnlichkeit hat, ſondern perſiſch. Aber der Gnoſticismus iſt beſtimmte Polemik gegen die Lehre von zwei Grundweſen, indem er gerade darauf ausgeht, zu zeigen, wie die Welt wegen ihrer Unvollkommenheit doch vom höchſten Gott herrühre *). Auch die Einkleidung iſt weniger perſiſch als chaldäiſch. In den ſemitiſchen Sprachen iſt die Perſonification zu Hauſe. Aehnlichkeit mit dem Gnoſticismus hat auch die Kabbala; aber dieſe iſt offenbar ſpäter, oder wenigſtens damals nur in ihren erſten Keimen enthalten

*) Spätere Anm. Schls. Die Hauptdifferenz der Gnoſtiker iſt Baſilides und Valentinus, indem jener den Grund des Falles in einer ſehnſüchtigen Bewegung der Materie, dieſer in einer mißlingenden Sehnſucht der σοφία ſucht. Der Schein des orientaliſchen kommt wol aus der Vermiſchung mit fremden Myſterien her.

gewesen. Die Meinung ist nicht, daß der Gnosticismus von denen, die wir Neuplatoniker nennen, entlehnt ist; er ist gleichzeitig oder älter als Plotinos, sondern nur er und die Kabbala sind ähnliche Umbildungen der platonischen Philosophie und stehen, wie der Neuplatonismus mit dem griechischen Heidenthum, so der Gnosticismus mit dem Christenthum und die Kabbala mit dem Judenthum im nächsten Verhältniß. Durch früher schon vorhandene Vorstellungen von Erschaffung der Welt durch untergeordnete Engel und von Ertheilung des Gesezes auf eben die Weise ist der Gnosticismus mit veranlaßt.

Die Aeonen (Aeon ist der reine Begriff der Dauer ohne Zeit) sind in dem πλήρωμα reine Begriffe des Außereinanderseins ohne Raum, also in der intelligenten Welt. Der lezte Aeon, σοφία, gebiert die ἐνθύμησις, Achamoth, Mutter alles endlichen in der Sehnsucht nach dem Urwesen. Diese Sehnsucht ist vorzüglich in der σοφία Begriffserkenntniß, weil der Begriffsprozeß das absolute voraussezt, so wie dieselbe σοφία im absteigenden Prozeß als die Mutter des besonderen anzusehen ist. Die beiden Namen ihres Products deuten wieder auf den Gegensaz des idealen und realen. In beiden hat sie Passibilität, und diese ist das Wesen des besonderen, in die lebendige Wechselwirkung mit dem entgegengesezten aufgenommen. Die Passionen der Achamoth erzeugen die drei Principien des endlichen, ihre Bewegung die Materie, die flüchtigen Elemente das Lachen, die starren das Leiden (die Art und Weise der Erzeugung der psychischen und pneumatischen Natur im Brucker noch genauer nachzusehen). Dies sind auch noch Principien, aber schon unter die Form der Zeit gesezt. Aus der psychischen Natur geht der Demiurg, die innere Einheit einer einzelnen Welterscheinung hervor. Das πνεῦμα, welches dem Menschen allein einwohnt, geht nicht von ihm aus, sondern von einem höhern Princip. Daß die Materie hier früher ist, als die psychische Natur, tritt wieder näher an die mythische Darstellung des Platon im Timaios.

Wenn Origenes die Freiheit zwar urſprünglich jenſeit des zeitlichen Daſeins, aber doch jeden Augenblikk als mitbeſtimmenden Factor ſezt: ſo ſezen die Gnoſtiker drei Menſchengattungen, irdiſche, ſinnliche und geiſtige, als prädeſtinirt (der Unterſchied zwiſchen irdiſchen und ſinnlichen läßt ſich ſchwerlich fixiren, wenn man nicht entweder an die Sklaverei oder an die ſich immer gleichbleibenden in die geſchichtliche Bildung nicht eingehenden Völker denkt). So ſtehen ſchon hier, aber in ſehr einfachen Zügen, die beiden Anſichten einander gegenüber, in die man ſich ſeitdem immer getheilt hat. Aber auch ſo, daß beide ihre Einſeitigkeit fühlen und die Schwierigkeit durch die Ausſicht auf eine Wiederbringung aller Dinge löſen. — Das wechſelſeitige Cauſalverhältniß zwiſchen Materie und böſem, was man indirect im Origenes findet, liegt eben ſo indirect auch im Gnoſticismus. Im Zeit- und Raumgebiet unter der Botmäßigkeit des Demiurgs iſt die Materie das erſte, von der Seite der Principien betrachtet iſt die Begierde eher da, als die Materie. Bei beiden aber iſt die Sünde und der Fall in das Gebiet des einzelnen und zeitlichen daſſelbe.

Merkwürdig, aber wenig beachtet, iſt die Art, wie für das Gebiet des Demiurgs der Gnoſticismus die atomiſtiſche Denkart in ſich aufnahm, indem hier die Materie das urſprüngliche ſei und die Seele zwar nicht aus ihr hervorgehe, aber doch auf ſie folge, ſo daß die Welt völlig ſo zu Stande komme, wie die Erkenntniß durch eine zwiefache Operation des Abſteigens von oben, die aber nicht ganz bis unten hinführt, und des Aufſteigens von unten, die aber bei jedem Schritt hinaufwärts das obere ſchon vorausſezt. Jene entſpricht genau dem dialektiſchen, dieſe dem mythiſchen Theil der Darſtellung des Platon. Auch das alſo beſtätigt die obige Anſicht.

Die völlige Aufklärung der Sache hängt theils davon ab, daß man den Plotinos mehr zu Rathe ziehe, theils davon, daß man ſich durch den ſchwankenden Sprachgebrauch der Theologen

nicht irre machen lasse, die jene Vorstellungen von der Weltschöpfung durch untergeordnete Engel als Hauptkennzeichen ansehen, und vieles gnostisch nennen, was es in philosophischer Hinsicht gar nicht ist. Daher die unzähligen Familien.

Die dritte Masse

ist eine weitere Fortbildung der neueren Philosophie in ihrer Eigenthümlichkeit, aber noch ohne besondere Gestaltung. Hauptrepräsentant Augustinus. Vorher beiläufig Tertullianus, als negativer Punkt hier nur zu erwähnen wegen der Polemik gegen die alte Philosophie. Er streitet gegen die in der griechischen Kirche herrschende aber mit der Philosophie überhaupt dort nun schon verlöschende Tendenz, die alten Philosopheme mit dem Christenthum zu amalgamiren. Aber er stellt nichts neues auf, sondern nur die christliche Zeitschöpfung und Dämonologie doctrinal. Praktisch stellt er die Idee des göttlichen Willens obenan und die des guten als secundär. Das sieht aus wie Unterordnung der Philosophie unter die Dogmatik. Allein der göttliche Wille kann auch eine philosophische Formel sein, und es ist vielmehr die Unterordnung der eudämonistischen Ansicht. Daß man ihm und früheren Kirchenvätern Schuld giebt, Gott und Seele körperlich gedacht zu haben, ist Mißverstand der stoischen Terminologie, wo σῶμα alles substantielle bedeutet.

Augustinus 354—430. Seine Geschichte für seine Philosophie nicht bedeutend, nicht einmal sein wie es scheint nur vorübergehender Zusammenhang mit den Manichäern. In ihm viele der wesentlichsten Ideen der neuen Philosophie in ihren ersten Keimen. Viele folgende haben aus ihm geschöpft von Anselm bis Leibnitz. Aber kein eignes philosophisches Werk. Der dominirende Charakter aller Schriften ist theologisch. Die Philosophie kommt nur eingesprengt vor, aber als bedeutender Bestandtheil *). Seine Philosopheme sind wesentlich dieselben, wie

*) Spätere Anm. Schls. Augustinus knüpft an die hellenischen, vorzüglich

die frühern. Kein tranſcendentales Syſtem, keine Principien für reale Wiſſenſchaft, ſondern nur über das Weſen Gottes und ſeine Beziehung auf die Welt und über die Natur des Menſchen.

1. Philoſopheme über Gott. Man ſagt, Auguſtinus habe den erſten Beweis vom Daſein Gottes gegeben. Das iſt nicht auf eine verwerfliche Art zu verſtehen, als ob er hätte objectiv demonſtriren wollen. Sondern er will nur zeigen, daß die Idee Gottes weſentlich allem menſchlichen Denken zum Grunde liegt. Dies bedeutet der Saz, daß alles unvollkommne das vollkommne vorausſezt; alles andre gedachte iſt immer zugleich als Negation gedacht. Die Anſchauung des abſoluten iſt die Baſis zu allem Denken des endlichen und relativen.

Seine unmittelbare Hauptdarſtellung Gottes liegt in dem Begriff der Einfachheit und iſt weſentlich auch negativ. Nämlich daß Weſen und Qualität in Gott ganz zuſammenfallen, daß er ganz Subſtanz iſt und nicht Accidenzen hat, überhaupt nichts hat, ſondern nur iſt ſchlechthin. (Iſt identiſch mit meinem dialektiſchen Theorem, daß im abſoluten Subject und Prädicat ſchlechthin zuſammenfallen.) Denn wo Accidenzen geſezt werden, iſt eine Sphäre der Veränderlichkeit geſezt, weil ſie da ſein können und auch nicht, und alſo das Subject weſentlich veränderlich. Demohnerachtet folgert er hieraus nicht die Ewigkeit der Welt wie Origenes. Die poſitive Seite iſt vorzüglich Allmacht, d. h. das Sein Gottes als Grund alles andern Seins, und Weisheit, d. h. Gott als das gute die Quelle alles andern guten, der Grund aller Form. Dies weiſt ſchon zur Duplicität, und hieran ſchließt ſich die relative Darſtelllung Gottes in Bezug auf den urſprünglichen Gegenſaz. Hier iſt ein Uebergewicht auf der Seite des idealen (es iſt unmittelbarer in Gott

---

platoniſchen Philoſopheme an in der Vorausſezung, daß ſie entweder aus der heiligen Schrift geſchöpft oder nach Römer 1, 19. aus dem natürlichen Licht entſtanden ſind.

und hat an seinem ewigen Sein Antheil) *) über das reale, welches nur mittelbarer in und aus Gott ist und nur auf zeitliche Weise. Eine Verwechselung zwischen dem Gegensaz des idealen und realen und dem des allgemeinen und besondern ist hier Schuld, daß weder die Schöpfung in der Zeit noch der Gegensaz gegen die Emanationstheorie rein herauskommt. Denn die auf ewige Art im göttlichen Verstande seienden Ideen sind nicht bloß göttliche Vorstellungen, sondern lebendige Kräfte, als solche aber müßten sie immer producirend sein und also auch immer die einzelnen Dinge hervorgebracht haben (Quaest. div. qu. 46, 2.). Die Schöpfung der Welt der einzelnen Dinge nimmt er aber offenbar buchstäblich mosaisch und weiset die Einwendung, was Gott vorher gethan, damit ab, es könne von einem Vorher nicht die Rede sein, da erst mit dieser Welt die Zeit entstehe. Sind ferner die Ideen productiv: so sind die einzelnen Dinge aus ihnen entstanden. Wenn man also den Augustinus consequent machen will: so muß man unterscheiden das ewige Sein der Ideen im göttlichen Verstande und den Act Gottes, wodurch sie productiv werden. Jenes ist dann ihre ideale, dieses ihre reale Seite. Man muß aber diesen Act als einen ewigen sezen und bedenken, daß Augustinus zur Behauptung der Schöpfung in der Zeit wol nur philosophisch bewogen wurde, weil in diesem Mythus das Aus nichts so deutlich mit ausgesprochen ist, welches die Opposition bildet gegen die Fiction einer ursprünglichen Materie.

Weil sich auf diese Weise Augustinus der Emanationstheorie entgegensezt und behauptet, daß die Welt nicht aus dem göttlichen Wesen sei, und eben so auch verwirft, daß Gott die Seele der Welt sei: so sagt man, er habe zuerst Gott ganz von der Welt und von der Materie getrennt. Das rechte Princip

*) Anm. Schls. Er sieht die platonische Vorstellung von Dämonen als Vermittlung an und zeigt, die einzige rechte Vermittlung sei Christus.

der Beurtheilung ist hier dieses. Gott und die Welt sind Correlata, keins ist ohne das andere zu denken. In der Darstellung neigt man sich leicht auf Eine Seite, stellt zu sehr die Identität einseitig oder zu sehr den Gegensaz einseitig auf. Das erste ist die sogenannte pantheistische Ansicht. Gegen diese stellte sich Augustinus allerdings, aber nicht erweislich so, daß er constant in das andere Extrem verfallen wäre, welches sich in dem Saz ausspricht, Gott könne auch ohne die Welt sein. Er sezt Gott auch nicht rein extramundan, sondern bringt auf das lebendige Verhältniß. Die Welt ist nicht außer Gott; alles ist in Gott, aber nicht so, daß Gott der Ort ist, sondern auf rein dynamische Art (De civ. dei VII, 30.).

Die Emanationslehre geht der Frage von der Unvollkommenheit und dem Uebel aus dem Wege, weil die Dinge primitiv durch die Unvollkommenheit charakterisirt werden. Die Schöpfungslehre, in der Gott überwiegend unter der Form des Bewußtseins und also auch der Freiheit gesezt wird, fordert auf den Grund göttlicher Allmacht eine Theodicee — wenigstens für die neuere Philosophie. Die alte geht von der Natur und dem allgemeinen Leben aus, und das einzelne als gegen jene sich auflehnend hat a priori Unrecht; die neuere geht vom einzelnen, subjectiven aus und das allgemeine mit seinen Störungen hat a priori Unrecht. In dieser Ansicht liegt zugleich die reinste Auflösung der ganzen Frage, auf welche man aber nicht bald gekommen ist. Die ersten ausgeführteren Bestrebungen in der Theodicee hat Augustinus. Seine allgemeine Ansicht ist, daß das Uebel nichts substantielles, ja nichts reales sei, sondern bloße Negation, also auf keine causa efficiens, keinen auctor, also auch nicht auf Gott zurükkgeführt zu werden brauche. Darin ist eine gewisse Klarheit, welche sich aber in der Anwendung auf das einzelne weniger hält. Zuerst das physische Uebel ist theils a. die relative geringere Vollkommenheit der Naturen, ohne diese war aber keine Mannigfaltigkeit und keine Schönheit der Welt möglich. Aber dies nennt auch niemand Uebel, sondern nur b. die

Unlust und den Grund derselben, den relativ unvollkommnen Zustand. Von diesem sagt Augustinus, er liege nicht in den Substanzen, sondern nur im Zusammentreffen. Aber eben dieses ist ja als Weltordnung auch von Gott hervorgebracht und muß auch gerechtfertigt werden. Der wahre Grund liegt in der Zeitlichkeit. Diese ist dasselbe mit dem Conflict des einzelnen und allgemeinen, und in diesem ist partiell eine Verneinung des einzelnen durch das allgemeine mitgesezt. Er sagt ferner, das Uebel sei für den Menschen theils Reizmittel, seine höheren Kräfte in Thätigkeit zu sezen, theils, wenn diese in gehöriger Thätigkeit wären, verschwinde es und thue seinem guten keinen Eintrag. Dieses ist die ethische Ansicht, die das Uebel aufhebt, aber es muß nicht nur für den Menschen, sondern auch für die andern lebenden Wesen gerechtfertigt oder aufgehoben werden. In dieser Allgemeinheit nun liegt die Rechtfertigung davon, daß Lust und Unlust reine Correlata sind und jene nicht gesezt werden kann ohne diese. Das moralische Uebel ist nach Augustinus nur die mala voluntas selbst, sehr richtig. Diese aber ist nur ein Mangel des Gebrauchs der Freiheit. Doppelte Vorstellung des Augustinus von der Freiheit; die frühere mehr positive aber verworrene, wo sie eine wirkliche Wahl ist. Hier trennt er zu sehr Wille von That, die Freiheit wird etwas ganz isolirtes, zulezt nur eine Wahl zwischen dem Wählen und Nichtwählen. Diese Verwirrung herrscht freilich auch in der späteren, wo sie nur eine ἐποχή ist, eine Befreiung von der Gewalt des Instincts, um die höhern Thätigkeiten eintreten zu lassen. In beiden bleibt die Freiheit immer etwas positives, wovon also doch die lezte causa efficiens Gott ist und es kommt zurükk auf die Nothwendigkeit, daß es eine solche Natur geben muß.

2. Philosopheme über den Menschen oder Psychologie. Auch hier bei der Seele ist Einfachheit oder Unkörperlichkeit ein Hauptbegriff. In wiefern die Seele die innere Einheit des Leibes ist, bedarf es dieses Beweises gar nicht

wohl aber in wiefern man die höhern intelligenten Operationen ihr allein mit Ausſchluß des Leibes zuſchrieb. Zu dem Beweiſe des Juſtinus that Auguſtinus nur unhaltbares hinzu, indem er Einfachheit als Vollkommenheit ſezte, und meinte, die Seele müſſe doch wenigſtens ſo vollkommen ſein als ein Punkt. Es iſt aber höchſt verkehrt, den Punkt vollkommner zu denken als den Körper. Wo ſolche Deductionen herauskommen, iſt gewiß die Tendenz ſelbſt eine verkehrte. Mit der Einfachheit hängt die Unſterblichkeit zuſammen, in ſofern Einfachheit und Untheilbarkeit und dann wieder Theilen und Zerſtören Correlata ſind. Auch Auguſtinus eigenthümliche Beweiſe für die Unſterblichkeit aus der Ewigkeit der Methoden alſo der Vernunftgeſeze beweiſen zwar die Ewigkeit der Gattung des intelligenten Princips, aber nicht die Ewigkeit des einzelnen Subjects, denn jede Natur hat ihre ewigen Entwikkelungsgeſeze auch für den Leib, deſſen Unſterblichkeit doch nicht zu beweiſen iſt. Der Saz, daß das ewige auch in einem ewigen Subjecte ſein müſſe, kann immer beſtehen, aber die einzelne Seele iſt nur nicht das Subject, ſondern die Menſchheit. Man muß nur nicht vergeſſen, daß Auguſtinus eigentlich von dem neuplatoniſchen Begriff der ψυχή, wo ſie das die einzelnen Dinge producirende Princip iſt, ausging; für dieſe paßt es.

Die ſpecielle Pſychologie des Auguſtinus liegt nun in ſeiner Theorie von den ſieben Stufen der Vollkommenheit der Seele. 1. Die Seele allgemein als Einheit des Leibes, Ernährung, Wachsthum. 2. Die Seele als Empfindung in der Duplicität von Schlaf und Wachen. Hieher auch Fortpflanzung und daher wahrſcheinlich auch das Handeln überhaupt als Reaction der Empfindung. 3. Die Seele als Ich, Fixiren des Bewußtſeins, Gedächtniß. Hieher Sprache und Wiſſenſchaft, gewiß im niedern Sinn alles, was durch Anwendung der Analogie, die mit dem Gedächtniß zugleich gegeben iſt, entſtehen kann, auch das geſellige. 4. Die Seele im Gegenſaz der vorigen

Stufe mit der vorvorigen als siegend über den Körper, die gemeine Tugend. Wenn aber Augustinus hieher auch alles nur erlernte und angeübte höhere rechnet, was ohne eigne Erzeugung durch Lehre und Beispiel gewonnen wird: so ist dies Herabsezung eines niedern Grades einer höhern Stufe auf eine niedere Stufe. 5. Die Seele mit dem Bewußtsein ihrer Unsterblichkeit und daher mit Beharrlichkeit und Furchtlosigkeit. Nur im Bewußtsein ihres ewigen Seins kann sie das zeitliche wagen. 6. Die Seele mit dem Bestreben nach Anschauung Gottes. 7. Die Seele im Zustand der Erleuchtung und Anschauung Gottes.

Es muß zweifelhaft bleiben, ob Augustinus diese Stufen der menschlichen Natur oder nur der höheren zugeschrieben hat. Es kommt auf die Tripartition der früheren an. Im Streit mit den Pelagianern rechnet er das πνεῦμα nicht zur menschlichen Natur. Allein theils kann in einer Natur nichts gewirkt werden, wozu nicht die Möglichkeit in ihr liegt, theils da er dem Menschen die sechste Stufe doch ohnfehlbar zuschreibt, giebt es kein Bestreben, in dem nicht als Thätigkeit auch einiges Gelingen läge. Hier hat er also die sonst gegründete Polemik gegen die Pelagianer übertrieben.

Zusäze. 1. In den sieben Stufen des Augustinus suchen wir zunächst die drei Potenzen, vegetabilisches, animalisches und vernünftiges Leben; zwischen diesen müssen andere untergeordnete latitiren und von diesen sind jene zu unterscheiden. Die höchste Potenz fängt unstreitig schon mit der fünften Stufe an und es ist also nur die höchste Stufe dieser Potenz, welche Augustinus als unmittelbare göttliche Begünstigung unterscheidet. Ueberall aber tritt das Herausheben des höher individualisirten aus der gleichartigen Masse als Gunst hervor, und das barokke der Ansicht verschwindet von dieser Seite sehr. Aber auch die vierte Stufe kann dem bloß thierischen nicht zugeschrieben werden; die Vernunft zeigt sich zwar darin nicht aufs deutlichste, muß aber

doch Urſach ſein, wenn man nicht annehmen will, daß es außer ihr noch etwas den Menſchen vom Thier unterſcheidendes gebe. Sie erſcheint als die negative, die fünfte als die poſitive Seite der Vernunft unter der unbewußten Form des Inſtincts. Selbſt die dritte aber iſt ſo, wie ſie Auguſtinus fixirt, nicht rein animaliſch. Denn Gedächtniß und analogiſches Verfahren ſchreiben wir den Thieren nicht wie uns zu. Ja wenn das was Auguſtinus sensus, cor nennt und was die meiſten für den innern Sinn nehmen, für das Gefühl von Luſt und Unluſt, wie mir nach den Beſchreibungen ſcheint mehr die Combination der Sinn zur Fixirung eines Gegenſtandes iſt: ſo kann man auch dieſe den Thieren nicht zuſchreiben, und dies auch auf den Wechſel von Wachen und Schlaf in ſo weit ausdehnen, daß der Gegenſaz pſychiſch weit ſtärker im Menſchen heraustritt. Auguſtinus hat alſo mehr die verſchiedenen Facultäten im Menſchen als in ihrem abgeſonderten Beſtehen geſehen, und eben deshalb ſind ihm die Differenzen der Potenzen unter den untergeordneten Stufen verſchwunden.

2. Die beiden differenten Vorſtellungen des Auguſtinus von der Freiheit ſind auf verſchiedene Art ungenügend. Die erſte als Wahl beruht auf ſolchen Fällen, wo man ſchwankend und zweifelhaft iſt, in dieſen ſpricht ſich aber die Vollkommenheit des Daſeins nicht aus, denn wenn wir die Ueberlegung vollendet haben, ſehen wir dieſen Zuſtand als den höhern an und ſagen uns, daß, wenn wir die Sache gleich ſo geſehen hätten, gar keine Wahl würde ſtattgefunden haben. Die negative Vorſtellung als Anhalten und Hemmung eines ſchon im Zuge begriffenen Triebes beruht auf Schein. Denn der eintretende entgegengeſezte war ſchon da, aber bewußt oder unbewußt im Streit, und das hernach allein daſtehende iſt nur der Ueberſchuß dieſes über jenen. Wenn wir uns aber dieſe Reſultate als zufällige denken oder willkührlich, verſchwindet uns die ganze Einheit des Menſchen, man muß nothwendig vorausſezen, daß jedes auf

einem feststehenden Verhältniß der verschiedenen Richtungen und Triebe im Menschen beruht. Das Anhalten ist nur Schein, was angehalten wird, ist in seiner relativen Kraft schon am Ende. Man versteht die ganze Frage von der Freiheit des Menschen am besten daraus, daß sie der neueren Philosophie eigenthümlich ist und die Prätension auf das Fürsichsein des Menschen enthält. Es giebt aber keinen Punkt des Daseins, auf dem nicht in diesem Sinn Freiheit und Nothwendigkeit in einander wären. Der Gegensaz liegt in dem von Können und Wollen. Ich wollte wol, aber ich kann nicht, ist Schema der Nothwendigkeit; Ich könnte wol, aber ich will nicht, ist Schema der Freiheit. Zu reduciren auf Fürsichsein und Zusammensein mit dem ganzen. In jedem wirklichen Lebensact ist beides. Dann auf Sein und Werden. Im Werden ist der Gegensaz, im Sein ist er aufgehoben, denn sobald von der innern Natur die Rede ist, ist Können und Wollen Eins und hat völlig gleiche Bedeutung. Weil der Streit aber so im eigenthümlichen Charakter der neueren intellectuellen Existenz liegt und also in allen verschiedenen Formen und Zuständen der Philosophie, auch den ganz zerfallenen, unter denselben Worten, aber in anderem Sinn wieder kommt, ist er so verworren geworden, daß er vielen unauflöslich geschienen.

3. Denselben Grund haben auch die theodiceischen Bestrebungen. Der Mensch will Recht haben in seinen Ansprüchen, sich in seiner Prätension auf ein durch die Einwirkungen des allgemeinen Lebens auf das Fürsichsein ungestörtes Wohlbefinden zu erhalten. Je mehr nun das störende allgemeine Leben als ein Werk, und zwar ein nicht durch eine ursprüngliche Materie gebundenes Werk der Gottheit erscheint, welcher doch der Mensch das nächste ist, desto mehr scheint dies einer Rechtfertigung zu bedürfen. Auch dieser Streit kommt unter den verschiedensten Formen wieder, am niedrigsten, je persönlicher die Ansprüche auf Glükkseligkeit genommen sind.

4. Wenn man Auguſtinus mit Origines vergleicht, findet man den Exponenten der ganzen nächſten Entwikkelung der Philoſophie, nämlich immer weitere Ausbreitung, aber auch allmähligen Verluſt an Innigkeit und Reinheit des philoſophiſchen Triebes unter der Gewalt eines Buchſtaben. Origenes im Schooß des Chriſtenthums erzogen ſtand weit weniger unter dem Buchſtaben, als Auguſtinus, der hineintrat und früher ſchon mit der alten Philoſophie bekannt war. Er nahm keinen Anfang in der Zeit an, kein reines Fürſichſein des böſen in der ewigen Verdammniß, keinen ſich willkührlich erbarmenden Gott. Aus ſeinem Allegoriſiren ſieht man freilich auch, daß ihm der rechte Sinn für das mythiſche fehlt, aber dies brachte bei ihm keine Verunreinigung der Philoſophie hervor, ſondern nur jenes falſche philologiſche Princip, welches er aber nie auf das doctrinale des Chriſtenthums ausdehnte. Auguſtinus gerieth, beſonders weil das höchſte im Menſchen ihm als eine Willkühr in Gott erſchien, in vertheidigende Beſtrebungen, mit denen er nicht zu Stande kam, aber es lag eine genauere und klarere Einſicht zum Grunde. Dem Origenes waren beide Aufgaben, die der Theodicee und die der Freiheit, noch Eine und er hatte eine einfache Löſung für beide in der tranſcendenten Freiheit, die er aber zu keiner Klarheit und Anſchaulichkeit in der Darſtellung bringen konnte.

Nach Auguſtinus bis zum völligen Verfall der höheren Cultur im Abendlande werden noch mehrere Namen aufgeführt, von denen nur Erwähnung verdienen Claudianus Mamertus und Boëthius. Beide haben manches von Auguſtinus weiter ausgeführt oder eigenthümlich begründet, der erſte manches ſchon in ziemlich ſcholaſtiſcher Form, wie Deus ex praedicamentis Aristotelis nulli subjacet in ſeinem Tractat de statu animae. Lebendige Anſchauung iſt in ſeinem Beweis gegen Fauſtus für die Unräumlichkeit und Einfachheit der Seele, ſie ſei in jedem Theile des Körpers, nämlich in jeder Function ganz, alſo gewiß nur auf eine unräumliche Art. Es ſeien auch nicht meh-

rere Vermögen in ihr realiter gesondert, sondern in jedem Act alle vereinigt. Dies scheint gegen die sieben Stufen des Augustinus zu streiten, enthält aber eigentlich nur das oben ausgeführte, daß jede höhere sich auch auf jeder niederen in demselben Wesen offenbart. Als Keim der Mystik wollen mehrere (Tiedemann S. 551) ansehen, wie er überall das Leben als unkörperlich darstellt, daß z. E. im lebendigen Saamenkorn schon alle Theile der Pflanze, aber auf unkörperliche Art, enthalten wären. Es ist aber wol nur die richtige Unterscheidung der Function und des Resultats. Von Boëthius könnte man bezweifeln (wenn nicht das mir unbekannte Buch de trinitate das Gegentheil deutlich beweiset), daß es ihm mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen. Er war Schüler des Proklos und Commentator des Porphyrios, zugleich aber als Commentator des Aristoteles Vorläufer der Scholastiker, und ist ohnerachtet seiner Abstammung von der neuplatonischen Schule überall den Formen des Augustinus gefolgt, wobei der Hauptpunkt die Darstellung Gottes unter überwiegend ethischen Formen und das Nichtbeachten dessen, daß die einzelnen Dinge nur durch die Ideen und vermittelst derselben aus Gott sind, was unstreitig mit dem Absterben aller Naturwissenschaft zusammenhängt. Man sieht hieraus, welche historische Gewalt die neue Form schon gewonnen hatte. Auf diese Art ist Boëthius die positive Fortsezung des Tertullianus, der schon die Unverträglichkeit der alten Philosophie mit dem Christenthum behauptete; Boëthius beweist sie durch die That. Sonst ist in seiner Production wenig eigenthümliches. Höchstens, daß er den Streit zwischen der Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen so beilegt, daß Gott unsre freien Handlungen nicht aus ihren Gründen erkennte, sondern unmittelbar, weil bei ihm überhaupt kein Unterschied zwischen dem Erkennen des gegenwärtigen und zukünftigen ist. Eben so das Verhältniß von Vorsehung und Fatum, daß nämlich lezteres nur die zeitliche Ausführung von jener wäre. Beste

Erläuterung iſt wol, Die Vorſehung macht den erſten Moment, und dieſer macht das Fatum.

Daß die Seele nach Boëthius eigentlich nur als ein Theil Gottes einfach ſein kann, weil ihm nämlich alles, was ſein Sein oder Soſein von einem anderen bekommt, nicht einfach iſt, habe ich diesmal nicht erwähnt, und es verdient Unterſuchung, ob er dieſe Inconſequenz irgend gefühlt.

Zweite Hälfte der erſten Periode.

Scholaſtiſche Philoſophie *).

Einleitung. Character der neuern Philoſophie im Gegenſaz gegen die alte Ausgehen der Philoſophie von der Religion, daher Conſtruction vom Zuſammenſein des abſoluten und endlichen, Uebergewicht der Dialektik im allgemeinen.

Charakter der erſten Periode im Gegenſaz gegen die zweite Faſt völliger Mangel in Beziehung auf die realen Wiſſenſchaften, nicht durch allmähligen Uebergang gehoben, ſondern durch faſt plözliche Revolution im Gebiet der lezteren. Im Gegenſaz der erſten Hälfte als fragmentariſcher und gelegentlicher iſt zwar

*) Anm. Schls. Die erſte Hälfte iſt eigentlich die Zeit zwiſchen dem Gefaßthaben des neuen Keimes im einzelnen Leben und dem Gefaßthaben deſſelben in der Conſtruction des bürgerlichen und geht bis zur Organiſirung der neuen Staaten. Die zweite Hälfte iſt noch gebannt in die alte Sprache und geht daher bis dahin, wo die neuen Sprachanfänge ſich conſolidirt haben und die alten in ihrer Reinheit als Gelehrſamkeit wieder hervortreten. Denn darin liegt die beſtimmte Unterſcheidung der alten und der neuen Philoſophie.

die zweite in eignen Werken hervortretend und auf System ausgehend; dieser Charakter allein aber erklärt nicht den Nullpunkt, der zwischen beiden Hälften liegt. Die erste Hälfte aber war Zusammensein der neuen Form mit der älteren. Von diesem Zusammensein zeigt Boëthius das Ende, und der Nullpunkt ist die gänzliche Zerstörung der alten Form der intellectuellen Cultur. Der Gegensaz beider Formen offenbart sich im Gegensaz der sogenannten Emanationslehre der Neuplatoniker mit der Schöpfungslehre. Beide sind zwar nicht rein doctrinale Punkte, denn die darin liegende transcendente Aufgabe läßt sich nur mythisch positiv darstellen, scientifisch nur negativ; aber die Ansichten selbst, welche jenen entgegengesezten Darstellungen zum Grunde liegen, sind von Einfluß auf die wichtigsten eigentlich philosophischen Aufgaben.

Die Emanationslehre leugnet ein unmittelbares Verhältniß zwischen Gott und der Totalität der einzelnen Dinge, und will nur die allgemeinen Dinge als unmittelbar von Gott producirt gelten lassen. Hier tritt das Dasein der allgemeinen Dinge hervor und das der einzelnen zurükk. Die Schöpfungslehre behauptet ein solches Verhältniß, läßt also das Dasein der einzelnen Dinge hervortreten und das der allgemeinen Dinge erscheint nur secundär, und dies sind die beiden entgegengesezten Ansichten, welche in beiden Perioden unter verschiedenen Formen einander gegenüber treten. Das Hyperbaton der erstern ist, daß die einzelnen Dinge nur Schein sind. Wir gelangen aber im realen Bewußtsein zu den allgemeinen Dingen nur durch die einzelnen; aus dem Schein aber läßt sich das wahre nicht eruiren und mit dieser Ansicht verschwindet die Möglichkeit der Philosophie subjectiv. Das Hyperbaton der andern ist, daß die allgemeinen Dinge gehaltlose Productionen unsers Verstandes sind. Dann aber giebt es keinen realen Zusammenhang der Dinge unter sich und die Möglichkeit der Philosophie verschwindet objectiv. Wahre philosophische Bestrebungen also dürfen diese beiden An-

ſichten nicht ſo weit auseinander gehen laſſen, und haben ſich auch immer zwiſchen dieſen Extremen bewegt und eine Combination verſucht. Die in der neuern Zeit geſuchte und beſonders in der ſcholaſtiſchen Periode ventilirte, die aber mehr indirect und polemiſch heraustritt, iſt dieſe. Gott als hervorbringend iſt in unmittelbarem Verhältniß mit der Totalität der einzelnen Dinge zu ſezen (ob ſie zeitlich oder ewig aus ihm hervorgegangen, iſt eine untergeordnete Frage), denn der Gegenſaz unerfüllt kann nicht conſtruirt werden und giebt zu den gnoſtiſchen und kabbaliſtiſchen Fantasmen der Emanationslehre Veranlaſſung. Das Hervorgehen der Dinge aus Gott iſt alſo als Ein Act zu ſezen. Gott im idealen Verhältniß zur Welt kann dies nur unmittelbar mit den allgemeinen Dingen haben, denn wenn das einzelne als ſolches ideal in ihm wäre: ſo müßte ſein ideales Sein auch unter den Formen der Zeit und des Raumes ſtehen. Alle hieher gehörigen Fragen ſind das am meiſten vorkommende. Die Emanationslehre kommt nur noch bei philoſophiſchen Kezern, die nicht geſchichtlich geworden ſind, vor, und deshalb thut man Unrecht, die ſcholaſtiſchen Philoſopheme aus der alexandriniſchen Philoſophie zu erklären.

Der Name Scholaſtiſche Philoſophie iſt ganz allgemein, aber über den Begriff und alſo auch über den Umfang ſeines Gebietes iſt man uneinig. Tiedemann hält ſich an die Quäſtionenmethode. Allein dieſe iſt nur von untergeordneten Köpfen, größtentheils Nachbetern, und in untergeordneten Werken geübt worden. Die lebendigen philoſophiſchen Beſtrebungen haben immer in Werken gelegen, welche dieſe Form nicht haben. Tennemann hat fälſchlich die erſte Hälfte für Knechtszuſtand der Philoſophie gehalten und begreift die zweite als Coalition der Philoſophie mit der herrſchenden Theologie; aber wie kann er den finſtern Zwiſchenraum begreifen? Er wird für dieſes ganze Gebiet etwas rein zufälliges. Buhle geht einfältig der Etymologie nach und meint daher, es müſſe alles ſcholaſtiſche Philoſo-

phie sein, was aus den karolingischen Schulen hervorgegangen. Richtig, nur begreift er das innere Wesen nicht. Eben jene Schulen, als die höhere Cultur restituirende aber einen ganz speculativ dialektischen Charakter nehmende Anstalten, begründen sowol die Reinheit der neueren Form, weil sie sich an Augustinus und Boëthius zunächst anschließen, als auch ihre Tendenz zum systematischen. Die Periode geht also bis auf die zweite Restitution der realen Seite.

Um die große Masse vorläufig ihrer geschichtlichen Entwikkelung gemäß zu gestalten, muß man sich an jenen Antagonismus zwischen Realisten und Nominalisten halten, in welchem polemisch die Tendenz die beiden Hauptansichten zu combiniren heraustritt, welche Tendenz aber nie vollendet worden ist. Der erste Abschnitt ist der vor dem bestimmten Heraustreten jenes Antagonismus von Erigena bis Roscellin; der zweite die Zeit des Antagonismus mit beständigem Uebergewicht auf der Seite des Realismus. Denn was die Scholastik leisten konnte, mußte sie ihrer dialektischen Natur wegen auf der Seite des Realismus leisten, indem nur von Seiten der empirischen Wissenschaft aus etwas für die Philosophie durch die nominalistische Seite kann geleistet werden. Daher ist die bewußte Blüthe des Realismus im Streit mit dem Nominalismus auch die Blüthe der Scholastik von Roscellin bis Occam. Der dritte das Uebergewicht des Nominalismus, Verfall der Scholastik, indem die Dialektik leer wird, wenn die allgemeinen Begriffe nur Verstandesdinge sind und Leichtsinn und Willkühr in ihrer Bildung begünstigt werden. Zugleich aber auch, indem Sehnsucht nach den einzelnen Dingen als dem mehr realen entstehen muß, Vorbereitungen der künftigen Periode, indem die äußeren Ereignisse nur durch das Zusammentreffen mit dieser inneren Richtung eine geschichtliche Epoche bilden konnten.

Erſter Abſchnitt.

Scholaſtiſche Philoſophie vor dem beſtimmten Heraustreten des Antagonismus zwiſchen Realismus und Nominalismus.

1. Joannes Scotus Erigena. Wahrſcheinlich abundirt der eine Beiname. Ungewißheit der Abſtammung. Schönſte Zeit am Hofe Karls des kahlen.

Macht zuerſt Epoche durch die Ueberſezung des Pseudo-Dionysius Areopagita, daher die gemeine, nicht genug begründete Meinung, daß er alles von ihm genommen habe, und daß er neoplatoniſire. Aber die vorherrſchende Schöpfungsanſicht und das Anſchließen an Auguſtinus und Boëthius beweiſet das Gegentheil. Die beiden Schriften de divisione naturae und de praedestinatione. Leztere zwar auf einen theologiſchen Streit gerichtet, aber reine Philoſopheme darin, die auch Erigena als ſolche aufſtellt. Die Combination des Begriffs der Natur mit dem des Schaffens hat den Anſchein der Willkühr, beruht aber auf einer lebendigen Anſchauung, denn nur das productive Daſein nennen wir Natur. Eben dieſes Auch die lebendige Anſchauung bloß in der logiſchen Form darſtellen iſt Charakter der Scholaſtik; in der ſcholaſtiſchen Sophiſtik liegt dann nichts geſehenes zum Grunde. Er theilt nun in 1. ſchaffende nicht geſchaffene Natur = Gott. Grundfehler, Gott auch als Natur anzuſehen, daher die einſeitige Identification mit der Welt, die in ſeiner poſitiven Darſtellung heraustritt, wenn er ſagt, Gott iſt der machende und gemachte zugleich. S. Tennemann p. 85. (Deus et omnium factor et in omnibus factus, welches jedoch jener Eintheilung keinen Schaden thut. Das weſentliche

in allem ist das Gottgewordensein); 2. schaffende geschaffene Natur = die Welt der lebendigen Kräfte, welche er nach der Ansicht, daß sie abgesondert von den einzelnen Dingen nur im göttlichen Verstande existiren, auch unter dem Namen des verbi Dei begreift und seine Trinitätslehre daran knüpft. Hier sieht man noch bestimmt das Nichtauseinandertreten des Realismus und Nominalismus; 3. geschaffene nicht schaffende Natur = die einzelnen Dinge. Nämlich wenn sich auch diese einander erzeugen: so thun sie es nicht als solche, sondern es ist nur die zweite Natur in ihnen, und bei den einzelnen Dingen, die abgesondert von jener als relativ todt erscheinen, findet kein Erzeugen Statt; 4. nicht schaffende und nicht geschaffene Natur, die, wenn Natur und Schaffen wahre Correlata sind, Nichts sein muß, und die er auch auf der einen Seite als Nichts sezt, ihr aber doch hernach eine positive Wendung giebt. Seine negative Darstellung Gottes ist ganz rein, auch vom Uebergewicht des intellectuellen ganz frei. Mit scharfem Ausdrukk spricht er das nach seiner Art aus. Gott kennt weder sich noch die Dinge. Er ist Substanz ohne Accidenz, weil mit diesem Veränderlichkeit gesezt wird; daher auch sein Schaffen und sein Sein identisch ist, seine Causalität, welche sein Wesen ist, ewig, welches er auch ausdrükkt, Gott war nicht, ehe die universitas rerum war (hier sieht man die Entfernung von aller Emanationslehre). Was er von Dionysios aufnahm, war das Zurükkgehen aller Dinge in Gott. Dies füllte ihm eine Lükke aus. In sofern die einzelnen Dinge von Gott hervorgebracht sind, ist ihr Verschwinden ein Aufhören seiner Action (Erigena hatte dies gar nicht nöthig, weil ihm die Schöpfung als Prädestination eben darin bestand, daß er alles in Maaß Zahl und Gewicht vorausgeordnet hat. S. de praed. cap. 4. Tennemann p. 93.). Um nun dies nicht zu statuiren, war ihm eine positive Ansicht davon annehmlich, wonach eben dieses nur eine rükkwärts gewendete Action war. Genau genommen hätte er nun dieses Rükkgehen parallel sezen sollen dem

Hervorgehen, alſo auch als ſich immer erneuernd, die gegenüberſtehende Art, wie Gott immer wird. Nach mehreren Stellen aber (ſ. in meinen Collectaneen die Stelle mundus — quieturus est) *) ſcheint er vielleicht durch die Gewalt der kirchlichen Vorſtellung hingeriſſen mit ihr ein Ende der Zeit anzunehmen.

Dieſe Rükkehr nun hängt zuſammen mit der vierten Natur. Nämlich er hat drei Formen dieſer Rükkehr a. für die materielle Welt (ſ. die obige Stelle im Tennemann p. 89) die Rükkehr in die Urſachen; b. für die intelligente Natur überhaupt die Rükkehr zu ihrem urſprünglichen Gut (ibid.); c. für die auserwählten die myſtiſche Vereinigung mit Gott, offenbar die Aufhebung alles deſſen, was ſie am vollkommenen Anſchauen Gottes hindert, dieſe Hinderniſſe aber ſind in den Exiſtenzbedingungen der Zeit und des Raumes begründet. Die zweite Form iſt eben ſo offenbar die Aufhebung des Uebels und der Sünde, ſo daß auch die Strafe nur die Ertödtung der Negation iſt (Tennemann p. 90, 91). Betrachtet man nun die Natur, auf dieſem Rükgang in Gott begriffen: ſo iſt Gott ihr Ziel, ihr Ideal, die causa exemplaris ihres Daſeins und, in dieſem Verhältniß zur endlichen Natur betrachtet, iſt er weder ſchaffend noch geſchaffen. Hier ſind alſo zwei Anſichten, die überwiegend phyſiſche und die überwiegend ethiſche; die Theilung der Natur, die nach Art der Reihen in Null zu endigen ſchien, wird cykliſch. Höchſt eigenthümlich. Nur liegt Grund zu einer leeren Abſtraction im Trennen der causa efficiens und exemplaris; Todtſchlagen der Idee. Aber freilich gewinnt es das Anſehen, als ob das ganze, was auf der einen Seite unmöglich iſt (cujus differentia est, esse non posse), auf der andern Gott wäre, und alſo von dieſem in gewiſſem Sinne geſagt werden könne, er ſei nicht. Dies kommt noch auf eine andere Art heraus, indem er ſagt, Gott, die claritas inaccessibilis divinae naturae, ſei das

*) In den vor mir liegenden Collectaneen Schls. findet ſich dieſe Stelle nicht.

nihilum, ex quo omnia creata esse dicuntur (Tennemann p. 85). Dies begreift ſich durch ſeine Art, die Negation überhaupt zu conſtruiren, wobei er nur (wenigſtens in den von Tennemann ausgezogenen Stellen) den lezten Stein noch fehlen läßt, daß nämlich, wie das Nichtſein nur in Bezug auf das Sein zu begreifen iſt: ſo auch jedes Sein, dem ein Nichtſein gegenüberſteht, nur ein relatives iſt. Er ſtellt vier Bedeutungen auf, a. Objecte des Sinnes und Verſtandes (ſo iſt Gott nicht), b. höhere Ordnungen ſind für die niedern nicht (ſo iſt Gott auch nicht); c. die lebendigen Urſachen ſind nur, in ſofern ſie in den einzelnen Dingen zeitlich und räumlich erſcheinen (ſo iſt Gott theilweiſe); d. das nur durch die Vernunft aufzufaſſende. Dies iſt offenbar die höchſte und dies iſt auch die poſitive Seite jener vierten Natur. In den relativen Bedeutungen des Seins konnte alſo Gotte offenbar ein Nichtſein zugeſchrieben werden.

Die Grundanſchauung, daß Gott das wahre Weſen in allem iſt, war auch der Punkt, von dem ſeine Entſcheidung über die damals (Gottſchalk) ventilirte Prädeſtination ausging. In Gott iſt Sein und Schaffen Eins, Schaffen aber iſt auch Prädeſtiniren, denn das endliche kann nur in Zahl, Maaß und Gewicht geſchaffen werden und iſt alſo in ſeinem Sein ſelbſt prädeſtinirt. Nimmt man nun noch die Rükkehr hinzu: ſo iſt nur dieſe Eine einfache Prädeſtination, nicht eine zwiefache zur Seligkeit und Verdammniß, zu denken. Dies iſt klar; auch ſieht man, wie Erigena die Sache in Bezug auf die Freiheit entſcheiden muß. Nämlich im Verhältniß zu Gott iſt Freiheit und Nothwendigkeit einerlei, nur in Bezug auf die Dinge treten ſie aus einander. Aber wie er ſagen kann, die Strafe ſei nur die Folge davon, daß der Menſch ſich ſeiner eigenthümlichen Natur, nämlich des liberi arbitrii, ſchlecht bediene, wo das Subject als etwas anderes und die Natur als ſein Organ erſcheint, dies iſt eine aus der Gewalt der gemeinen Vorſtellungen entſtehende Verwirrung. — Auf dieſes Sich ſchlecht bedienen bezieht ſich

die Schrift des Gerbert de rationali et ratione uti, die dieſe ſehr ſchwierige Frage auf die trokkenſte formulare Weiſe behandelt. Gerbert verdient hier weiter keiner Erwähnung. Berengarius war der Schüler ſeines Schülers Fulbert.

So war Erigena. Gewiß kein Neuplatoniker, indem er alles auf ſyllogiſtiſche Formen zurükkführt, nächſt Auguſtinus und Boëthius dem ariſtoteliſchen am meiſten folgt und der Schöpfungstheorie, nicht der Emanation anhängt, und eben deswegen gewiß ein Scholaſtiker. Charakter der Scholaſtik, daß die Identität des tranſcendentalen und formalen in der Philoſophie zwar dunkel im Bewußtſein lag, aber nur einſeitig, nämlich ſo daß es auch für das tranſcendenteſte aus der lebendigen Anſchauung hervorgegangene, keine andre Form gab, als die untergeordnete ſyllogiſtiſche, und eben deshalb der Schein der Willkühr nirgend beim Anfang einer Reihe von Operationen zu vermeiden war. Auch iſt ihm Eigenthümlichkeit gewiß nicht abzuſprechen *).

Wenn man das unbedeutende oder das überwiegend theologiſche vermeiden will: ſo iſt Anſelm, der zugleich dieſen Abſchnitt beſchließt, die nächſte merkwürdige Erſcheinung. Beſonders wegen ſeiner Verſuche, das Daſein Gottes zu beweiſen. Mit den Beweiſen meint er es ſo ſchlecht nicht, als es klingt. Denn er geht überall von dem im Selbſtbewußtſein ganz feſt und unwandelbar gegebenen Bewußtſein Gottes aus und poſtulirt nur, dies müſſe auf dem Gebiet der Anſchauung eben ſo

*) Spätere Randſchrift Schls. Gunzo von Verona brachte die Frage zur Sprache, ob man über die allgemeinen Dinge dem Platon glauben müßte oder dem Ariſtoteles, aber ohne Erfolg.

Zeitgenoſſe des Anſelmus war Hildebert, geb. 1057. Er ſchrieb tractatus theologicus, wo er die Nothwendigkeit Gottes aus dem Bewußtſein des geſchaffenen, daß es angefangen, beweiſt, und eine moralis philosophia de honesto et utili nach den Cardinaltugenden. Alle eigentliche Tugend iſt justitia, welche ſich theilt in severitas und liberalitas; unter dieſe benignitas und hierin alle Liebespflichten.

klar zu machen sein. Zwei dieser sogenannten Beweise schließen sich unmittelbar an Augustinus, aber auch nur als Producte speculativer Selbstthätigkeit. 1. Es sind im endlichen verschiedene Stufen der Vollkommenheit gegeben, mit diesen also ein Exponent der Steigerung. Mit diesem muß man entweder ins unendliche fortschreiten, also die Substanzen ins unendliche vervielfältigen, was nicht denkbar ist, oder also bei einem vollkommensten stehen bleiben. Krisis. Dies die wenigste Haltung. Einmal giebt es wol keinen allgemeinen für sich einleuchtenden Kanon gegen einen regressum in infinitum und gegen eine Unendlichkeit von Substanzen; dann wäre auch was man bekäme, wenn man bei dieser Steigerung ein höchstes annähme, dem niedrigeren gleichartig, nur in dieser Art das höchste, d. h. das Sein dieses Wesens wäre der Gattung nach dasselbe, wie das der endlichen Dinge, also wäre es nicht das absolute. Hieraus geht aber hervor, daß diese Ansicht nur nicht recht herausgekommen ist, und daß er eigentlich sagen will, zum relativen müsse es nothwendig ein absolutes geben, wie Augustinus zu dem nur durch Limitation zu construirenden ein illimitirtes in sich vollständiges. 2. Die endlichen Dinge haben ihre Vollkommenheit nur per participationem und man müsse dazu ein αὐτὸ τοῦτο annehmen. Diese Mehrheit höherer Realitäten hinge entweder eben so von Einem höheren ab, und dieses wäre dann die Gottheit, oder bezöge sich auf Eines unter ihnen selbst (wie wenn man Gott als αὐτὸ ὄν oder als αὐτὸ ἀγαθόν sezt), und dann wäre dieses die Gottheit. Oder wenn jedes einzelne aus dieser Mehrheit absolut durch sich selbst wäre: so wäre eben doch ihnen allen gemein dieses Durchsichselbstsein und sie hätten es folglich ebenfalls per participationem an Einem im höchsten Sinn durch sich selbst seienden, welches dann die Gottheit wäre. Sie wäre also in allen Fällen. Krisis. Daß diese Ansicht sehr homogen ist der alten Formel, daß Gott der Ort der Ideen ist, leuchtet ein. Also auch der vollkommne Realismus. Da

nur hier in seinen eigentlichsten Philosophemen Anselm auf die gleichgültigen Regungen des Nominalismus noch keine Rükksicht nimmt, gehört er offenbar in diesen ersten Abschnitt. Uebrigens liegt diesem Räsonnement der Form nach eine Voraussezung zum Grunde, welche die Quelle vieles Verderbens in der Philosophie geworden ist, nämlich daß jedes Zusammenfassen eines gemeinschaftlichen nothwendig auch eine wahre und wesentliche Idee geben müsse. Anselm hielt seiner festen Ueberzeugung diese lose Form zu Gute. — Diese beiden Beweise im Monologium; im Proslogium der dritte, Das absolute und vollkommenste Wesen werde gedacht. Wäre dieses aber bloß im Verstande gemacht: so wäre jedes unvollkommene Ding, das uns durch die Sinne erscheint, besser; denn was außer dem Sein im Verstande auch noch Realität hat, ist unbedingt besser, als was nicht. Also ist es nur das absolute Wesen, in wiefern ihm diese Realität zukommt, und sie kommt ihm nothwendig zu. Krisis. Es folgt also offenbar nur, daß das absolute Wesen wesentlich mit seiner Realität gedacht wird, also höchstens die subjective Ueberzeugung, von welcher Anselm ausging, aber für das Gebiet der Anschauung ist hierdurch nichts construirt. Dies löst sich aber, wenn man damit zusammenhält den wesentlichen Inhalt der weniger bekannten Schrift de veritate, wo er davon ausgeht, daß Falschheit nicht in der unmittelbaren Production der Sinne, auch nicht in der der Vernunft, sondern nur in der secundären Combination des Verstandes sei. Wäre nun die Realität ein außer dem Subjectsbegriff des höchsten Wesens liegendes Prädicat: so stände der Saz Gott existirt, unter der combinatorischen Form des Verstandes. Da nun aber laut obigem die Existenz im Begriff selbst liegt: so ist er mit dieser eine unmittelbare, also untrügliche Production der Vernunft. Diesen Zusammenhang hat man gewöhnlich auch in der Art, wie dieser Beweis in späteren Systemen wieder aufgenommen worden ist, übersehen. Aus diesem Grundsaz deducirt er zugleich die beiden

leitenden Ideen der veritas und rectitudo, von denen veritas = Uebereinſtimmung des idealen mit dem realen, rectitudo = Uebereinſtimmung des realen mit dem idealen, beide abhängig von einer abſoluten Identität. Hier iſt ein tiefes und wahres aber gar nicht weiter verfolgtes Princip für die realen Wiſſenſchaften. Anſelm mußte alſo in Gott als Quelle von beiden eine abſolute Identität beider ſezen, und es iſt eine Inconſequenz, zu der ihn wahrſcheinlich das Schema Gott = das allervollkommenſte Weſen, welches den Keim einer relativen und vorzüglich anthropomorphiſtiſchen Anſicht Gottes in ſich trägt, verleitet hat, wenn er ſagt, Da nun alles ſeiende Geiſt oder Körper iſt, erſterer aber vollkommener: ſo iſt Gott Geiſt. Da er ſich glükklich aus dem Dilemma Ob und wie Gott in Raum und Zeit iſt, zog: hätte er ſich hieraus auch ziehen können, ohne ſeine überwiegende Hinneigung zum populären religiöſen Gebrauch der Philoſophie. Indeß geſteht er doch, daß dies nicht reine Ausſagen, ſondern nur analoge Vorſtellungen ſind. Uebrigens iſt Scharfſinn in ſeinen Deductionen der ſogenannten göttlichen Qualitäten, beſonders in dem Kanon, wodurch er die ſcholaſtiſchen Spizfindigkeiten in Maſſe abweiſet, daß man ſich nämlich hüten müſſe z. E. bei der Allmacht negatives für poſitives zu nehmen. Ueber den Urſprung der Materie äußert er ſich nur negativ, wie einer, der nach der phyſikaliſchen Seite nicht getrieben wird. Ewig ſind die Dinge ihrem Weſen nach im Verſtande Gottes. Die Schöpfung iſt nur das Heraustreten derſelben. Aus nichts heißt nur Nicht aus dem göttlichen Weſen, wie die Emanationstheorie, und Nicht aus einer ewigen Materie.

Zweiter Abſchnitt.

Antagonismus zwiſchen Nominalismus und Realismus mit überwiegendem Realismus.

Man hat den Antagonismus mit alten Formen und theils die Realiſten mit Platonikern, die Nominaliſten mit Ariſtoteles verglichen, was falſch iſt, indem beide ſich auf Ariſtoteles beriefen und Ariſtoteliker ſein wollten, theils von den Realiſten geſagt, daß einige platoniſch, andre ariſtoteliſch wären, die Nominaliſten aber in dieſer Hinſicht für ſtoiſch gehalten, was ebenfalls falſch iſt, da ſie von Stoikern wenig oder nichts wußten und ihnen zu der einen Seite, daß die allgemeinen Begriffe nichts außer dem Bewußtſein wären und nur aus der Wahrnehmung entſtänden, die andere, nämlich die Theorie von den λόγοις σπερματικοῖς, welche die objective Seite der Ideen repräſentiren, fehlte. Man hat ſpäter die verſchiedenen Meinungen unter drei Formeln befaßt, universalia ante rem, in re und post rem. Die erſte iſt rein realiſtiſch, die dritte rein nominaliſtiſch, der zweiten konnten ſich beide in verſchiedenem Sinne bedienen, weshalb ſie als Formel nichts taugt. Im allgemeinen liegt dem Realismus die tranſcendente, dem Nominalismus die empiriſche Richtung zum Grunde, das wahrhaft reale liegt nur in der Verbindung beider und beide kommen nicht oder nur ungeſezmäßig dazu, wenn ſie ſich in gänzlicher Oppoſition halten. Der Gegenſaz knüpfte ſich geſchichtlich an die Kunde, die man durch Ariſtoteles, Porphyrios, Auguſtinus und Boëthius von dem alten Gegenſaz hatte, allein man kannte die Quellen nicht, und konnte alſo dies Organ für die einwohnende Duplicität der Richtung nur ſehr unvollſtändig gebrauchen. Dazu noch der

gänzliche Mangel der realen Wiſſenſchaft. Daher wurde der Streit nur auf dialektiſchem oder vielmehr ſyllogiſtiſchem Boden geführt und artete jedesmal wieder ſehr bald in todte Formeln aus.

Die erſte Evolution läßt ſich bezeichnen durch Roſcellin, Wilhelm v. Champeaux und Abälard.

Roſcellin, noch Zeitgenoſſe des Anſelm, der auch in der Schrift de fide trinitatis auf ihn Rükkſicht nahm; Anſelms eigentlich philoſophiſche Productionen liegen aber noch außerhalb des Antagonismus. Die früheſte Quelle von Roſcellin iſt Abälards, des Gegners, Relation, wo man alſo den defensor ex officio machen muß. Verhindert, ſeine Theorie weiter auszuführen, durch die Verfolgungen, die er ſich durch voreilige Anwendungen auf die Trinität zuzog. Waren die drei Perſonen nicht durchgängig beſtimmt: ſo hatten ſie nach den Nominaliſten keine Realität; waren ſie es: ſo war die Gottheit das allgemeine und hatte keine Realität. Dagegen beſchuldigte man die Realiſten, daß ſie keine Einheit Gottes anerkennen könnten, weil jede Eigenſchaft eine eigne Realität ſei. Die Vertheidigungen wurden immer unzureichend gefunden. Roſcellin ſtellte den Nominalismus gleich auf die höchſte Spize, indem er den allgemeinen Begriffen (alle Begriffe aber ſind allgemeine) keine andre Realität, als in der Sprache als Zeichen zugeſtand, indem er ſogar leugnete, daß ſie im Denken für ſich ſein könnten. Es blieb ihm alſo nur als urſprünglich real im Bewußtſein die unmittelbare Vorſtellung des einzelnen Dinges *). Dies liegt gewiß in der Behauptung, die Abälard ihm zuſchreibt, Jedes Ding ſei untheilbar, nur die Worte ſeien theilbar (Tennemann p. 162). Wie er nun aber dazu komme, in der Vorſtellung ſelbſt die ein-

*) Anm. Schls. Der Grundfehler iſt das Nichtunterſcheiden derjenigen allgemeinen Begriffe, welche ein Sein ausſagen, von denen, welche nur Abſtractionen ſind, d. h. unter denen Dinge zuſammengefaßt ſein können, die gar nicht verwandt ſind.

zelnen Merkmale zu ſondern, hatte er wol nicht erklären gekonnt.

Wilhelm v. Champeaux, ſein Schüler oder nicht, ihm entgegen, ſtrenger Realiſt. Die Einheit des Seins in den Gattungen und Arten, die einzelnen Dinge nur als Complexus und Accidenzien unterſchieden. Daher, weil das einzelne Ding vom andern nicht durch den Begriff, der ſeine οὐσία conſtituirt, unterſchieden iſt, ſeine Einzelheit aber nur auf ſeinem Unterſchied von andern einzelnen beruht: ſo iſt alſo die Einzelheit nicht weſentlich *). Abälards Beweiſe gegen ihn ſind Mißverſtändniſſe oder Sophiſtereien, wahre petitiones principii, und es iſt nicht zu begreifen, wie er ihn dadurch zu irgend einer weſentlichen Aenderung habe bringen können **). Wahrſcheinlich war es auch nichts weiter, als daß er ihm zugab, man könne den Namen res von demjenigen brauchen, was individualiter unum ſei und nicht essentialiter. Dann wurde ihm aber res nur der Complexus von Accidenzien. Auch iſt er gewiß Zeitlebens Realiſt und zwar unverändert geblieben.

Abälard trat gegen Nominalismus und Realismus auf. Es war nicht die Zeit, beide ſchon zu combiniren, er war auch nicht tief genug, auch nur von einer wahren Ahndung aus den Verſuch zu machen. Er war mehr negativer Dialektiker, gegebenen Säzen die ſchwache Seite abzuſehen und gegen ſie aufzutreten, als daß er einen lebendigen Keim philoſophiſcher Conſtruction in ſich gehabt hätte. Daher auch ſo viel Ruhmſucht und Eitelkeit bei ihm im Spiel ſein konnte. Dialektiſches Talent dieſer Art hatte er ſich durch das mittelbare Studium des Ari-

*) Anm. Schls. Jeder Gattungsbegriff ſei ganz und weſentlich in allen einzelnen Dingen. Alle Individuen daher essentialiter unum. Dagegen habe ihn Abälard genöthigt zu geſtehen, res ſei eadem non essentialiter, sed individualiter.

**) Anm. Schls. Seine Argumente ſind, Petrus wäre Johannes und Petrus wäre kein Menſch.

ſtoteles aus Auguſtinus erworben. Das am meiſten eigenthümlich geſehene iſt ſeine Ethik und in ihr vorzüglich die Unterſuchungen über das Maaß und Weſen des böſen. Auch wahrſcheinlich aus Polemik gegen die beiden Anſichten, daß es in der äußeren That und daß es in der urſprünglichen Luſt iſt, entſtanden. Beides konnte er leicht verneinen, und der klare Punkt, daß der Entſchluß eigentlich das böſe iſt *), gab ihm die Unterſcheidung zwiſchen vitium, mala voluntas und peccatum an die Hand. Vitium iſt die relativirte Sinnlichkeit, die Uebermaaß und Hinneigung auf die eine Seite begründet **). Dieſe als ruhend gedacht iſt die perſönliche Complexion und alſo nicht Sünde (außer als Folge der Verdammniß Adams). Alles im Menſchen aber muß als Activität gedacht werden und dieſe Complexion in ihrer eigenthümlichen Activität gedacht iſt mala voluntas, wobei die Luſt das weſentliche iſt ***). Dieſe iſt auch nicht das böſe, denn theils gäbe es ohne ſie keine Tugend, theils wenn jemand der mala voluntas folgt, aber ohne contra conscientiam zu handeln, hat er auch nur geirrt und nicht geſündigt. Alſo beruht das böſe auf dem consensus, auf dem Mit Bewußtſein gegen das Gewiſſen handeln. Der erſte Verſuch der modernen Ethik tritt ſchon mit dem negativen Charakter auf. Denn das höhere Princip ſcheint hier gar nicht als urſprünglich productiv, weil die Tugend nur ein Kampf iſt, ſondern es hat nur prohibitive Kraft. Dieſes peccatum bezeichnet er nun als contemtus Dei und es komme durch die Ausführung nichts zu demſelben hinzu. Natürlich ſieht er nun auch keine bleibende Rükkwirkung des guten Princips auf die Sinnlichkeit, um die überwiegenden Neigungen in ihrer Naturſeite ſelbſt zu

*) Anm. Schls. Auch das gute beſtehe in der Abſicht und durch die Vollziehung komme nichts hinzu. Die Abſicht darf aber nicht nur für gut gehalten werden.

**) Anm. Schls. Vitium ſteht unter dem allgemeinen Begriff mos.

***) Anm. Schls. Mala voluntas ſci debilitas necessaria.

mäßigen. Der ganzen Theorie fehlt die Anſchauung des vernünftigen Daſeins im innern Zuſammenhang; er ſieht nur auf den Moment, und dies iſt unſtreitig ein nominaliſtiſcher Charakter in ihm. — In ſeiner natürlichen Theologie wenig eignes; Nachfolger des Anſelmus. Nur ſeine philoſophiſche Trinität, wo Macht, Weisheit und Güte die Perſonen repräſentiren, iſt etwas beſſer. Aber doch auch in ſich nichtig. Denn die Theologie ſezt dies als eine reale Differenz, ihm aber waren die Qualitäten in Gott gar keine reale Differenz. Daher auch die Verkezerung natürlich war.

Gilbertus Porretanus iſt hier faſt nur merkwürdig wegen des Unterſchiedes zwiſchen Deus und Deitas. Dieſer iſt nur nominaliſtiſch zu ertragen, nach der Maxime der Nominaliſten, daß ſie die entia nicht mit den Begriffen zugleich vermehren, welche freilich dergleichen weniger gefährlich macht, aber auch den Leichtſinn in gehaltloſer Abſtraction und leeren Formeln recht gehegt hat, wovon eben dieſes eine der erſten war. Wogegen die Maxime der Realiſten, man könne keinen Begriff wirklich bilden (ein unwahrer nämlich exiſtirt eigentlich nicht), dem nicht eine Realität entſpräche, die größte Behutſamkeit einflößen muß.

Ein anderer Zeitgenoſſe Abälards iſt Hugo de S. Victore, geſt. 1140. In ſeinem Buche de sacramentis fidei christianae (nach Tennemann) viel rationale Theologie. Merkwürdig a. Apagogiſcher Beweis für die Unveränderlichkeit Gottes, weil keine einzelne Art der Veränderung (er führt nur vier Arten an, Ort, Zeit, Form und Qualität) ihm zukommen kann. Eben ſo de sacr. I, p. X, c. 2. apagogiſcher Beweis für die Unbegreiflichkeit Gottes. Solche Beweiſe ſezen immer voraus, daß der eingetheilte Begriff vollkommen abgeſchloſſen ſei, oder daß die zuſammengeſtellten Fälle wirklich alles erſchöpfen. Sie haben daher nur eine ſecundäre und zweifelhafte Geltung, vornämlich nur zur Erörterung gut, wenn einem die Sache im

allgemeinen schon anderwärtsher klar ist. b. In Form der Quästion Ob Macht oder Wille in Gott größer ist. Nämlich wenn Gott nicht mehr kann als er will, scheint er nach anthropopathischer Ansicht nicht frei zu sein, sondern Gleichheit der Macht und des Willens Nothwendigkeit zu geben. Er zeigt aber weniger die Identität von beidem, Freiheit und Nothwendigkeit, in Gott, als nur, daß Gott durch diese Gleichheit nicht in seiner Vollkommenheit gefährdet ist. c. Teleologischer Beweis aus dem Zusammentreffen der Triebe mit ihren Objecten. Uebersehen dabei, ob dies nicht reines Wechselverhältniß dieser selbst sein kann, wo man denn hiedurch nicht genöthiget sein kann, eine über die Natur hinausgehende Ursach anzunehmen. Nächstdem Theorie der Seele in dem fälschlich bezweifelten Buch de anima. Eigenthümlich ist es wegen der vielen Naturbemerkungen darin. Daß er ein Auge für die Natur gehabt, geht auch aus seinem bestiarium hervor. Er sieht das rein menschliche in allen Stufen auch der niedrigen Functionen, und man kann das ganze ansehen als eine Zerlegung der sieben augustinischen Stufen aus diesem Gesichtspunkt. Er legt die alte Eintheilung ἐπιθυμία, θυμός und νοῦς zum Grunde, nimmt dann eine doppelte Richtung der Vernunft an, nach unten auf das mannigfaltige, prudentia, die er die weibliche nennt, und nach oben auf die Einheit, sapientia, die er die männliche nennt. Wunderbar, daß dieses vorkommt und nicht weiter durchgeht. Drei Stufen von Tugenden. Die vier antiken bilden die unterste als virtutes resistentiae (doch weiß ich nicht, ob dies sein eigenthümlicher Ausdrukk ist), dann virtutes initiationis, Glaube, Hoffnung, wunderlicher Weise auch Taufe, und endlich virtutes perfectionis, Liebe.

Ein anderer Hugo, Erzbischof von Rouen, gest. 1164, zu Clugny gebildet, vielleicht doch Abälards Schüler. In seinen quaestiones theologicae eine neue Ansicht des Uebels, aber nicht befriedigend ausgeführt, wiewol auf ein sehr richtiges Schema

der Anſicht, daß es Negation ſei, angelegt. Nämlich alles poſitive in den Handlungen ſei gut, das aber allein ſei von Gott hervorgebracht, das böſe liege nur in der Abweichung *). Nun aber läßt ſich eine Thätigkeit nicht denken abgeſondert von ihrer Richtung; hat alſo jene Gott hervorgebracht: ſo auch dieſe. Hätte er aber geſagt, es läge nur in unſerer Anſicht und in der Vergleichung mit höheren Stufen deſſelben Begriffes, in allem menſchlichen ſei ein Anfang der Ethiſirung, dieſe ſei darin das poſitive und auch das gute, böſe erſcheine uns nur, was geringer ſei, als ein angelegter Maaßſtab: ſo wäre dann für die äußere Seite des böſen das Schema ganz vollendet **).

Unter den eigentlich anerkannten Schülern des Abälard ſind zwei beſonders merkwürdig, Petrus von Novara, Lombardus (Tennemann ſtellt dem Petrus gleich den Robert von Melun. Merkwürdig iſt mir an dieſem nur die Unterſcheidung von Philoſophie, quae facit iudicium locutionum, secundum quod eis rerum natura exprimitur, und Theologie, quae iudicium facit locutionum, secundum quod eis circa res virtus divinae potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur), ganz nach der Theologie geneigt, und Johann v. Salisbury, ganz nach der realen Seite geneigt. Auch merkwürdig, daß es ſo iſt, und beweiſend, daß nichts eigentlich philoſophiſches von großer Bedeutung von Abälard ausgehen konnte. Petrus iſt eigentlich nur Sammler, und wenn auch eine Menge theologiſcher Fragen in den libris sententiarum von ihm geſtellt und nach beiden Seiten hin dialektiſch beantwortet ſind: ſo iſt das eigentlich nicht Erfindung zu nennen, denn dieſer Prozeß, einzelne mögliche Combinationen herauszuheben und amphiboliſch zu ſtellen, kann, wenn er einmal im Gange iſt, ohne Talent ins un-

*) Anm. Schls. Die Abweichung geſchieht nur durch Nichtwollen, alſo Negation. Denn in allem böſen iſt etwas poſitiv und dies iſt das gute.

**) Anm. Schls. Wilhelm von Conchis ſoll Atomiſt geweſen ſein in ſeiner Philosophia maior.

endliche fortgeſezt werden. Urheber der Methode, die hernach von mittelmäßigen Köpfen auf die eigentliche Philoſophie angewendet wird.

Joannes Sarisberienſis kommt 1137 nach Frankreich, abwechſelnd wieder in England, geſt. als Biſchof von Chartres 1180. Am meiſten vom Darſtellungstalent des Abälard; erkennt das leere der iſolirten Dialektik und dringt auf deren Anwendung auf Ethik und Phyſik. Alſo erſte Tendenz der folgenden Periode, deutlicher ausgeſprochen, aber doch weniger Gehalt als Hugo de S. Victore, denn er leiſtete in beiden nichts. Satyriſche Darſtellung des Streites der Nominaliſten und Realiſten. Er nennt Abälard Nominaliſten und Gilbert de la Porre Realiſten. Er zählt verſchiedene realiſtiſche Parteien auf, von deren Schriften nichts mehr übrig iſt; zu bedauern von manchen, beſonders wegen Bernhardus Carnotenſis und Alberich von Rheims.

Dieſes die abälardſche Evolution. Als Darſtellung des Gegenſazes zwiſchen Realismus und Nominalismus betrachtet nur ein flüchtiges Feuer. Ueberhaupt noch zu ſehr vom fragmentariſchen Charakter zurükkgehalten, zu ſehr vom einzelnen ausgehend. Noch wenig Schriften, ſowol im Vergleich mit den theologiſchen Maſſen, als mit den folgenden Evolutionen. Hauptſiz in England und Frankreich, und ein frivoler Charakter, zu ſehr durch die übliche Form der Disputation begünſtigt. Zwiſchen England und Frankreich wenig Unterſchied. Ein etwas ſtrengerer und trüberer Charakter der Dialektik offenbart ſich vielleicht in Robert Pulleyn im Vergleich mit der Art, wie die Franzoſen auch jezt ſchon mit den heiligſten Dingen faſt ſpielten.

Zweite Evolution bezeichnet durch Richard von S. Victor, Amalrich und Alanus von Ryſſel oder ab Insulis. Sie haben nicht eigentlich genauen Zuſammenhang unter ſich, aber Analogie in der Tendenz.

Richard von S. Victor, Schottländer, geſt. 1173. Folgender Verſuch das Wiſſen zu ſchematiſiren, Es beſteht aus drei

materiellen Diſciplinen, theorica, zu welcher Theologie, Phyſik und Mathematik gehören, welche leztere es mit der abſtracten Quantität oder der dem menſchlichen Gemüth einwohnenden Form der ſichtbaren Dinge zu thun hat; practica, nach Art der Alten Ethik, Politik, Oekonomik, und mechanica, unter der alle Künſte begriffen ſind; und Einer formalen, der Logik, die er als causa eloquentiae anſieht, alſo aus nominaliſtiſchem Geſichtspunkt betrachtet, und welche ſelbſt wieder aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik beſteht; welcher Verſuch zugleich das Wiſſen als eine medicina mentis darſtellt, denn von den drei Hauptübeln Unwiſſenheit, Liſt und Schwäche iſt der erſten die Weisheit entgegengeſezt, zu welcher die theorica führt, der andern die Tugend, zu welcher die practica, und der dritten die Nothdurft, zu welcher die mechanica. Gehört ihm wahrſcheinlich nicht eigen, da er in den libris excerptionum ſteht, die doch wahrſcheinlich, wenngleich bearbeitete, Auszüge enthalten, ſich auch ſchon in den dem Hugo de S. Victore zugeſchriebenen libris didascalicis findet. Die Hauptſache bleibt alſo das in den libr. de trinitate und de contemplatione enthaltene. Er geht vom Begriff des Seins aus und theilt dieſen nach zwei Gegenſäzen Ewig und zeitlich, Urſprünglich und abgeleitet, und nimmt daher an 1. ein ewiges urſprüngliches Sein = Gott; 2. ein ewiges abgeleitetes = dem Sohne Gottes. Der Welt konnte er dieſe Stelle nicht einräumen, weil er zur Ewigkeit nicht nur Anfangs- und Endloſigkeit, ſondern auch Unveränderlichkeit rechnet, wohl aber den Ideen und der Vernunft überhaupt. Wahrſcheinlich liegt auch dies beides im Sohn Gottes; 3. ein zeitliches abgeleitetes = die Welt, denn ein zeitliches urſprüngliches kann es nicht geben. Alles ſeiende einzelne hat ſeinen Grund in der Möglichkeit zu ſein und dieſe Möglichkeit, natürlich realiſtiſch als Princip productive Kraft verſtanden, iſt Gott. Alſo eine völlig reine Vorſtellung, nur neigt ſich die Darſtellung mehr dahin, daß auch alle Weisheit und Wahrheit aus Gott iſt. Divinitas est

municabilis. Daher auch Schöpfung aus Nichts gegen
ation und urſprüngliche Materie. Daher ſezt er auch die
eit als individuelle Subſtanz, was ſich wol ſagen läßt,
man es abſolut nimmt, indem ihr kein anderes Indivi-
coordinirt iſt. — Die Liebe in Gott, welche die erſchaf-
Weſen nicht erſchöpfen, welche auch nicht auf ſich ſelbſt
kann, fordert die Mehrheit in Gott. Auch gerade die Drei-
eweiſet er ſo (ſ. Tennemann p. 269). Drei Quellen der
ntniß, Erfahrung für das zeitliche Sein, Vernunft und
e für das ewige. Hiernach unterſcheidet er cogitatio,
Denken, die Richtung der Vernunft abwärts, in ſofern ſie
den Dingen folgt, meditatio, wahrſcheinlich von den ein-
Dingen zum höheren oder von Einem einzelnen zum an-
vom bekannten zum unbekannten durch Vermittelung des
n, und contemplatio aufwärts zum ewigen. Von hier
die Vereinigung mit Gott, bedingt jedoch durch die Ein-
von Weisheit und Tugend, Zuſammenſtimmen der ratio
ffectio, in verſchiedenen Stufen vor ſich, wovon die höhe-
über und gegen die Vernunft im Glauben liegen. Das
che im Menſchen iſt ihm vom menſchlichen nicht weſentlich
ieden, denn die Natur ſelbſt iſt ihm die zuvorkommende
e.

malrich oder Almarich von Chartres. Keine Schriften.
g von ſeinem Leben. 1204 verurtheilt wegen der Behaup-
, daß jeder Chriſt glauben müſſe ein Glied Chriſti zu ſein
daß dieſer Glaube eben ſo nothwendig wäre, als der an
Tod Chriſti, und bald darauf geſtorben. Hieraus ſieht man
ſeine auch ſonſt überall hervorleuchtende Frömmigkeit. Er
ſt ſich unmittelbar an den Erigena, und ſeine Formeln trei-
ie Identification Gottes und der Welt noch weiter. Seine
oren Formeln aus Gerſon (nach Tennemann p. 320) Om-
Deus, Deus omnia, zuſammengefaßt Creator et creatura
Die Abſtammung von Erigena geht am deutlichſten aus

der hervor Ideae creant et creantur, ſeine zweite Natur. Wie behutſam man ſein muß, den Schein des pantheiſtiſchen zu verdammen. Zu dieſen Formeln findet ſich ein leichter Uebergang von denen des Richard von S. Victor, daß die Natur die zuvorkommende Gnade ſei und daß Gott die Möglichkeit des Seins aller Dinge iſt. Amalrich tendirt durch die zu große Identification nicht danach, Gott zu vernichten, ſondern vielmehr die Dinge in ihrem Fürſichſein.

David von Dinanto, wol nur aus Thomas von Aquino bekannt, übertrieb noch des Lehrers Ausdrukk durch die Formeln Deus prima materia rerum, und Omnia in materia unum. Nicht materialiſtiſch, denn Materie iſt hier nur der Form und zwar vorzüglich der individuellen entgegengeſezt. Merkwürdig die Argumentation, es gäbe drei Principien, hyle für die Körper, νοῦς oder ideae für die Seelen, und Gott für die ewigen immateriellen Subſtanzen. Dieſe drei müßten Eins ſein, weil ſie ſonſt durch Merkmale verſchieden, alſo zuſammengeſezt ſein müßten. Sehr analog mit dem, was in den freilich verdächtigen libris erudit. didasc. von Hugo v. S. Victor von Deus, ideae und hyle ſteht; merkwürdig, weil Gott darin noch ein beſonderes unmittelbares Gebiet hat, freilich nur das mythiſche der Geiſter, dem man noch am eheſten die Welteinheiten ſubſtituiren könnte. Mißverſtandenes platoniſches, aber nicht ariſtoteliſch. In der Argumentation liegt Alanus zum Grunde, wenigſtens etwas mit ihm gemeinſchaftliches.

Alanus ab Insulis, von Ryſſel, 1114—1203, doctor universalis, einer der ausgezeichnetſten Menſchen. Zwei kleine Schriften De arte seu articulis cathol. fidei libr. V. in Pezii Thesaurus und die Maximae in Mingarelli fasciculus anecdotorum, wiewol man bei lezterer Bedenklichkeiten haben kann, ob nicht fremdes darunter gemengt iſt. Von der ars hieher die zwei erſten Bücher; wegen der vorangeſchikkten definitt., petitt. und axiom. und der theorematiſchen Form des ganzen ſagt man,

daß er zuerſt in mathematiſcher Methode philoſophirt habe. Aber die wahre mathematiſche Methode beſteht weder in der ſtrengen Form des Fortſchreitens, die muß überall ſein, noch in den vorangeſchikkten Sázen, die müſſen überall ſein, wo man nicht rein von vorne anfangen kann, alſo namentlich in der poſitiven Theologie. Seine Prämiſſen beruhen vorzüglich auf Urſach und Wirkung, Materie und Form, Einfach und zuſammengeſezt. Der zweite Gegenſaz, Materie und Form, auf dem auch der dritte beruht, wäre freilich als phyſiſche Grundanſicht untergeordnet. Er braucht aber hier nur von der gemeinen Anſicht des gegebenen auszugehen und man kann beiden leicht das wahrere ſubſtituiren, was unter dem Gegenſaz ſteht überhaupt und unter dem des allgemeinen und beſonderen noch eigens. So führt er vom endlichen auf das abſolute; es könne nur Eine höchſte Urſach geben, dieſe müſſe das einfachſte Weſen ſein, alſo auch nicht aus Materie und Form zuſammengeſezt. Eben deswegen aber von Gott keine Wiſſenſchaft; er wird auf Anleitung der Vernunft präſumirt, aber ſein Sein wird nur geglaubt, welcher Glaube zwiſchen Meinung und Wiſſenſchaft ſteht. Denn Wiſſenſchaft ſei Verſtandeserkenntniß und Verſtand das Vermögen, vermittelſt der Formen die Dinge aufzufaſſen. Daß er nur die reale Erkenntniß Wiſſenſchaft nennen will, iſt rühmlich; die bloße Dialektik muß ihm auch nicht Wiſſenſchaft gedünkt haben, ſondern nur Form der Wiſſenſchaft. Daß er aber den Glauben unter dieſe Wiſſenſchaft ſezt, da doch nach ihm die Anerkenntniß Gottes Bedingung der Erkenntniß alles andern iſt, ſcheint wunderbar, wenn er nicht in das esse suum mehr, nämlich die Befugniß zu den mannigfaltigen Ausſagen hineinlegte. Er fängt aber auch damit an, daß Gott als simplex kein accidens habe (Max. reg. XI. omne simplex esse suum et id quod est unum habet), alſo unausſprechlich ſei. Scharfſinnige, viel unnüze Zänkereien abweiſende Beſtimmungen der Allmacht reg. LIV. omnipotens, qui omnia potest, quae posse est aliquid posse,

und der Allgegenwart potentialiter ubique, localiter nusquam; ſchärferer Ausdrukk des ſchon von Auguſtinus und Anſelm gedachten, dem auch ein paradoxerer Ausdrukk entſpricht reg. VII. deus est sphaera intelligibilis cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Die Maximen enthalten unter ſehr eigenthümlichen Formen grammatiſche Cautelen über Ausſagen von Gott z. B. reg. XVIII. XXI. XXXV. XXXIX. XL. Manche auf den erſten Anblikk nur leer und grotesk, bei näherer Betrachtung tiefſinnig. Das ganze hat ein nominaliſtiſches Anſehen, doch iſt Alanus Realiſt, aber die Virtuoſität, nach der der Nominalismus vorzüglich ſtrebt, hat er ſich in hohem Grade angeeignet. Neuer Verſuch eines philoſophiſchen Schema für die Trinitätslehre. Grade aus dem ſchwächſten Theil genommen, materia, forma und compago; auch ſelbſt das einzelne, wiewol nur ſehr leiſe und behutſam, auf die Perſonen angewendet. — Die moraliſchen Eigenſchaften Gottes leitet er als Ausſagen der Aehnlichkeit ab aus der in Gott gegründeten Wahrheit unſerer moraliſchen Begriffe. Darum aber ſezt er auch alles in Gott, was ein realer moraliſcher Begriff für den Menſchen iſt. So Demuth, als Gleichſezung des größten und kleinſten, auch Frömmigkeit.

Das zweite Buch von der Welt, Engeln, Menſchen iſt merkwürdig wegen der ethiſchen Anſicht. Wie dort aus den allgemeinen Bedingungen der realen Erkenntniß die Nothwendigkeit des höchſten Weſens deducirt wurde: ſo hier die Art und Weiſe des realen vorzüglich auf dem ethiſchen Gebiet aus der Idee des abſoluten Weſens. Er geht aus von der Nothwendigkeit einer Offenbarung und Mittheilung deſſelben; rein ethiſche Formel, Darſtellung, und ſo iſt ihm das nächſte das endliche Vernunftweſen, spiritus rationalis, res divinae sapientiae et gloriae particeps. Dieſes mußte ſein und um dieſes willen die übrige Welt. Er nimmt zwei Stufen an, die höhere und niedere. Dieſe iſt der Menſch, der in ſeiner Natur etwas mit

allen Dingen gemein hat, d. h. alle niedern Stufen des Daſeins in ſich aufgenommen, ſo daß nun durch ihn als Repräſentanten ſich die göttliche Offenbarung über alles verbreitet. Darin liegt das reinſte ethiſche Princip und die Keime einer vollſtändigen rein ſittlichen Weltanſicht, welche ohnerachtet des bedeutenden Einfluſſes, den Alanus in die nächſten Entwikkelungen hat, doch von keinem ſind aufgenommen worden, zum Beweiſe, wie weit er vor den übrigen hervorragt. Ueber die Frage von der Freiheit kommt er leicht weg. Er deducirt nur die Nothwendigkeit der Imputabilität aus der göttlichen Gerechtigkeit. Da nun dieſe wiederum auf der Realität der Idee der Gerechtigkeit in uns beruht: ſo ſieht man, daß das Bewußtſein der Freiheit und der Glaube an die ſittlichen Ideen ihm daſſelbe iſt. In der Theodicee ſezt er nur den Kanon Omnia, in quantum sunt, bona sunt. Dies mit jenem zuſammen giebt daſſelbe Reſultat wie in Erigena de praedestinatione, aber ſo anders gewendet, daß man es für ganz eigenthümlich erkennen muß.

Alexander ab Hales, fl. 1230, verhält ſich zu Alanus und Richard von S. Victor, wie Petrus Lombardus zu Abälard. Summa theologiae in Quäſtionen. Man kann aus ihm demonſtriren, daß dies nicht der weſentliche Charakter der Scholaſtik ſein kann. Da er alles entlehnt hat: ſo müßte man doch mit denen beginnen, von denen er entlehnt hat, dieſe aber kennen jene Form nicht. In der Anordnung des ganzen folgt er mehr dem Richard, in der Form des einzelnen dem Alanus, deſſen ſcharfen Ausdrukk er nachzuahmen ſucht, auch wo er eignes vorbringt. Polemiſch gegen Dinanto behauptet er Unterſchied zwiſchen Gott und der prima materia, weil dieſe zuſammenſezbar wäre, Gott aber nicht. Falſche Anwendung einer regula des Alanus. Seine Formeln zur Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Dingen ſind mehr ſcheinbar als gehaltvoll. Er ſei in allen, aber nicht eingeſchloſſen; außer allen,

aber nicht ausgeſchloſſen. Dies iſt nur eine ſpizfindige Paraphraſe des alaniſchen potentialiter ubique, localiter nusquam. Eben ſo in dem Gott ſei in allem essentialiter, praesentialiter, potentialiter, Alles in Gott potentialiter und praesentialiter, aber nicht essentialiter, iſt die Zufälligkeit der Dinge auf eine gekünſtelte Art ausgeſprochen, aber gar nicht nachgewieſen. Auch daß Gott causa efficiens und finalis von allem, exemplaris aber nur vom guten ſei. Alles mehr Hülfsmittel des Disputirens, als wahre Philoſopheme.

Wilhelm Arvernus oder Pariſienſis, geſt. 1249. Schreibt zuſammenhangend, philoſophirt aber untergeordnet. De universo zur Begründung der höhern Weſen und de immortalitate animi. In der Theologie ſtrenge Durchführung des Gegenſazes zwiſchen zeitlich und ewig aus dem Richard, der die Unveränderlichkeit mitrechnet. Zeitliches und ewiges haben nichts mit einander gemein. Die Welt ein zeitliches Daſein, alſo auch einen Anfang, nach Alanus Saz, daß es keinen regressus in infinitum giebt. Auch mathematiſch, weil ſonſt in jedem gegebenen Augenblikk eine unendliche Zeit müßte verfloſſen ſein. Dies beweiſt aber zu viel, denn es beweiſet auch gegen die Theilbarkeit ins unendliche. Die Welt iſt durch das bloße Denken geſchaffen (ein Philoſoph machte durch Denken ein Kameel fallen). Er wollte nicht ſagen, aus Nichts; aber kommt nun nicht doch eine Veränderung in Gott? Allgegenwärtig ſei Gott nach Art der Univerſalien in den einzelnen Dingen. Dies konnte eben ſo gut verkezert werden, als Davids Deus prima materia. Die Allwiſſenheit ſei nicht veränderlich, weil auch der veränderlichen Dinge Erkenntniß in Gott auf ewige Art ſei, und die göttliche Vorherbeſtimmung erſtrekke ſich bis auf das kleinſte, ſei aber auch durch das bloße Denken der Weltordnung geſezt. In der Dämonologie beweiſt er das Daſein immaterieller Geiſter aus dem Daſein ungeiſtiger Materie — alſo leider aus dem Tode der Materie — aber nach einem richtigen Kanon, daß nämlich

beide Glieder eines Gegenſazes gleiche Nothwendigkeit haben. Unklar iſt der zweite Beweis aus der Unmöglichkeit des leeren auf intenſive Größen angewendet. Der Zwiſchenraum zwiſchen Gott und Menſchen müſſe ausgefüllt ſein. Dieſer Kanon ſezt aber einen völligen Fluß, wenn man ihn conſequent verfolgt, und hebt alſo den Realismus in der Wurzel auf. Auch folgt daraus, daß Gott ganz einſeitig geſezt wird. In der Pſychologie nichts neues. Die Einfachheit wie Juſtinus, die Fortdauer aus dem Mißverhältniß zwiſchen Verdienſt und Belohnung. Da dieſes aber zeitlich iſt: ſo iſt es nichts in Gott und ſezt alſo auch kein göttliches Handeln. Seine populäre aſketiſche Theodicee ſehr oberflächlich.

Vincentius Bellovacenſis, fl. 1245. Ein, den Wiz abgerechnet, zweiter Joannes Sarisberienſis, durch Tendenz zum realen und kritiſche Behandlung der philoſophiſchen Streitigkeiten. Er kennt ſchon den Ariſtoteles und die Araber. Mehrere Werke unter dem Titel speculum, ein doctrinale, historiale, naturale; das morale wird nicht für ächt gehalten. In dem erſten Bericht über den Streit der Nominaliſten und Realiſten. Er ſelbſt Realiſt. Doch ſagt er, das allgemeine ſei nur dem Weſen, nicht der Materie nach Eins, und daher exiſtire es auch (esse und existere wird unterſchieden, wie Sein *οὐσία* und Daſein) nicht vor den Dingen, wenigſtens nicht nach dem esse naturae, ſondern nach ihnen. Wohl aber vor ihnen nach dem esse rationis, denn die Vernunft faſſe das allgemeine vor dem beſonderen auf. Er unterſcheidet Metaphyſik und Logik; der erſte Name kommt viel früher nicht vor, ſie war unter der Theologie begriffen; ſo auch die Beſchäftigung des Metaphyſikers und des Logikers mit den allgemeinen Dingen. Lezterem haben ſie nur einen nominaliſtiſchen Werth, er behandelt ſie nur, in wieſern ſich Prädicate aus ihnen bilden laſſen.

Hier machen wir einen bedeutenden Abſchnitt in der Geſchichte dieſer Periode. Statt Franzoſen und Engländer treten

nun auf Italiener und Deutſche. Auch der Hauptſiz nicht mehr ausſchließend Paris. Das Streben hatte dort ſeine höchſte Blüthe erreicht und geht anderwärts auf auch in anderer Geſtalt. Künftig größere philoſophiſche Werke und weiterer Umfang der Philoſophie. Andere machen einen früheren Abſchnitt bei der Bekanntwerdung der ariſtoteliſchen Werke. Es kommt wenig darauf an, ob dieſe über Konſtantinopel oder durch die Araber *) gekommen, obwol das erſtere beſtimmte Zeugniſſe für ſich hat. Der große Einfluß hat nicht ſtatt gefunden. Amalrich und Dinanto haben nicht aus den Arabern, ſondern aus Scotus geſchöpft. Das einzige recht bedeutende iſt die Einführung des Gegenſazes von Materie und Form als ſchlechte Vorbereitung für die Naturwiſſenſchaft. Dies findet ſich wahrſcheinlich zuerſt bei Alanus, nimmt aber auch erſt recht überhand durch Albertus Magnus, der der Anführer der folgenden Evolution iſt.

Ehe wir dieſe beginnen, iſt noch Einer als Anhang anzuführen, der Zeit nach etwas jünger als Albertus, aber dem Geiſt nach um ſo mehr zur vorigen Evolution gehörig, als er vorzüglich Richard von S. Victor und Alanus folgt und keinen bedeutenden Einfluß auf die folgenden gehabt hat.

Joannes von Fidanza, genannt Bonaventura, Florentiner 1221 — 1274. Sein Commentar über die libr. sentent. iſt ganz im Geiſt und Stil ſeiner Zeit. Doch einige intereſſante Beſtimmungen a. über das Verhältniß der Materie für ſich betrachtet zur Form; die Möglichkeit, alle Formen anzunehmen, vertritt bei ihr die Stelle der Form. (Ich weiß nicht, ob auch etwas analoges über die Form daſteht. Es liegt doch darin immer die Anſicht, als ob Materie und Form für einander

*) Spätere Anm. Schls. Alles occidentaliſche läßt ſich ohne die Araber conſtruiren. Aeltere, eigentliche Araber. Avicenna Dogmatiker. Al Gazel ſupranaturaliſtiſcher Skeptiker. Jüngere, Spanier. Thophails Anſchauung des abſoluten durch Schwindel. Averroes.

zufällig wären, welche alle lebendige Naturanſchauung ſtört. Und nicht ſo rein als Alanus, der von keiner Materie ohne Form redet, ſondern nur von einem simplex, welches nicht unter dieſem Gegenſaze ſteht). b. Ueber das principium individuationis, auch aus jenem Gegenſaz. Es habe jedes ſein aliquid, ſeine Gattung, auch ſein esse genannt, von der Form, ſein hoc, ſeine numeriſche Einheit, auch existere genannt, von der Materie. c. Ueber die rationes seminales, ob allgemeine oder beſondere Form, wo er beides vereinigt. Sein eigenthümlicher Geiſt am meiſten in den opusculis; vorzüglich de reductione artium ad Theologiam und itinerarium mentis; aber Hauptcharakter iſt zweierlei, 1) ein Beſtreben, die Einheit von Theorie und Praxis zu conſtruiren und beides als Zweige eines höheren gemeinſamen darzuſtellen. Dies ſchon im Eingang zum Commentar über die sentent., wo er theilt den intellectus in se, giebt scientia speculativa, den intellectus ad opus, scientia moralis, und ad affectus, giebt sapientia, die das höchſte iſt. Darum auch ſucht er in der reductio überall, wie er etwas als Wiſſen dargeſtellt hat, auch eine Lebensordnung darin darzuſtellen; 2. die Anſicht, daß wir alles nur durch eine einwohnende Erkenntniß Gottes erkennen und nur durch ein einwohnendes Sein Gottes in uns wirklich ſind. In der reductio iſt dies zurükkführend dargeſtellt, wie alle Erkenntniß auf die Erkenntniß Gottes führt (ich halte dies für eine frühere Darſtellung als das itinerarium). Dieſe Zurükkführung nennt er Erleuchtung und nimmt deren vier an, die untere Erleuchtung (zur mechanica) vom einwohnenden hervorbringenden Bilde aus, wie alles durch das ewige Wort geſchaffen ſei, wie Gott mit der Seele dieſelben Abſichten habe wie der Künſtler mit ſeinem Werke. Aeußere Erleuchtung von der ſinnlichen Erkenntniß, die vom Gegenſtand ausgehende und ſich mit unſern Organen vereinigende species sensibilis als Symbol des ausgehenden Wortes und ſeiner Fleiſchwerdung. Innere Erleuchtung durch die philoſophiſche Wahrheit. Obere durch

die Offenbarung. Von dieſen beiden keine Auszüge; es iſt aber gewiß das weſentliche davon im itinerarium. Hier wird die Vereinigung der Seele mit Gott ſtufenweiſe dargeſtellt. Drei Hauptſtufen, Der Weg zu Gott, die Wahrheit in Gott, das Leben mit Gott. Der Weg zu Gott liegt in der Erkenntniß der äußern Dinge und ihrer Quantitätsverhältniſſe. Die Wahrheit in Gott iſt Betrachtung der Seele als Mikrokosmos; Sinne und Gedächtniß führen ſchon auf Principien und auf die geiſtigen Beweger. (Hiezu hat Tiedemann keine Stelle, wahrſcheinlich noch mancher Mißverſtand in den Relationen.) Alle Verſtandeserkenntniß beruht vermittelſt der Begriffe und Definitionen auf dem ens. Alles endliche als relativ und negativ iſt nur durch das poſitive und abſolute zu denken. Alle nothwendige Verknüpfung ruht auf dem Bewußtſein einer urſprünglichen und abſoluten Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit im einzelnen Saz weder im Subject noch Prädicat iſt. Eben ſo aus dem Willen, er ruht auf Regeln, die zulezt erhabener ſind als er und auf Gott ruhen. Der Verſtand leitet auf Wahrheit, das Gedächtniß auf Ewigkeit, der Wille auf das höchſte Gut. Das göttliche Urſein liegt allem zum Grunde (hier haben weder Tennemann noch Tiedemann die Stufen gehörig unterſchieden, und eine eigne Unterſuchung wäre nothwendig, um ein vollſtändiges Schema zu geben.) Das Leben in Gott muß entweder die höhere Stufe durch Glaube und Liebe ſein, oder die Verbindung der Lebensordnung mit dem Wiſſen im Affect.

Dritte Evolution, bezeichnet durch Albertus, Thomas, Scotus. Hauptſiz Italien und Deutſchland. Größere Maſſe von Schriften. Weitere Ausbreitung des Philoſophirens, aber immer in ſich dialektiſch, ohnerachtet ſtarker Tendenzen zur realen Wiſſenſchaft.

Albertus Magnus. Familienname? geb. 1205? Hoher Ruhm, mächtiger Schriftſteller, verſchiedene Urtheile über ſeinen Werth. Er folgt wenigſtens eben ſo ſehr dem Alanus als dem

Ariſtoteles. Drei Claſſen von Schriften, 1. Summiſtiſche. Eigne Summe, als Commentar über Petrus. 2. Commentarien über Ariſtoteles faſt alle damals bekannte Werke. 3. Eigne Schriften; in denen müßte ſich am meiſten zeigen, ob er bloß Sammler wäre. Viele mediciniſche und naturhiſtoriſche darunter. Starkes Streben, reale Erkenntniſſe zu ſammeln und zu verbreiten, daher auch Ruf von Magie und Zauberei. Einige philoſophiſche darunter, vorzüglich de intellectu et intelligibili und de causis et processu universitatis. Kein ganz eigner Weg, aber eigenthümliche Unterſuchungen und einzelne eigenthümliche Ausführungen. Er ſcheidet Logik und Metaphyſik, jene als Wiſſenſchaft der wiſſenſchaftlichen Methode im Fortſchritt vom bekannten zum unbekannten. Theorie der Definition und Theorie des Schließens, was ihm mehr ſagen will, als der Syllogismus (nach Ariſtoteles doch nur). Metaphyſik erſte reale Wiſſenſchaft. Alſo auch Wiſſenſchaft des erſten, d. h. nicht der Urſache, nicht Gottes, ſondern des Dinges, ens. Dies könne betrachtet werden einmal für ſich, dann in einem andern. Dieſe Eintheilung *iſt* ſchon rein realiſtiſch, denn nur von dem Sein des allgemeinen aus kann man ſagen, daß das ens in einem andern iſt. Auch merkwürdig, daß er das concretum nimmt, ens, nicht das abſtracte essentia. In einem andern betrachtet iſt es entweder Urſache ſeines Seins, ſeine quidditas, substantia, oder Wirkung ſeines Seins, accidens. Indem er nun ens für das oberſte erklärt und Gott darunter ſubſumirt, iſt doch ſchon durch die Eintheilung Gott außer allem Gegenſaz von Subſtanz und Accidenz geſezt. Albertus erhebt noch weit mehr, als Alanus, den Gegenſaz von Materie und Form zu einem allgemeinen Schematismus. Er behauptet daher auch die reale Verſchiedenheit beider, ſtellt aber doch als Kanon auf, daß man im Gebiet des endlichen — er ſagt freilich nur der körperlichen Subſtanz keines vom andern getrennt ſezen könne. Er führt den Beweis von beiden Begriffen aus (ich habe das nähere, auch den Mit-

telbegriff der Continuität, den er auf die Seite der Form wirft, anſtatt daß ihn Alanus als compago zwiſchen beide ſtellt, nicht angeführt). Hierin eine Tendenz zur Anſchauung des Lebens. Denn Leben iſt das Schema der Verbindung von Materie und Form; ſehr nöthiges und heilſames Gegengewicht gegen die in der dialektiſchen Spaltung liegende Hinneigung zu todten Formeln, und gewiß iſt der Verfall dadurch verzögert worden. Aber es iſt doch eine falſche Abſtraction. Der wahre Kanon iſt, daß man muß nachweiſen können, was, wovon und wozu man abſtrahirt. Dies iſt hier nicht der Fall. Die Materie in ihrer Getrenntheit von der Form läßt ſich nur negativ beſtimmen, ebenſo die Form, und zu was für Operationen man die Trennung vornimmt, iſt nicht zu ſagen, wiewol ſich unzählige aber größtentheils müßige Fragen daraus entwikkeln. — Auch der Realismus des Albertus iſt eigenthümlich. Man könne das Weſen, was immer die Form iſt, betrachten an und für ſich ohne ihre Fähigkeit, anderem das Daſein zu geben; ſo ſei ſie kein universale (ſei aber wol natürlich nur im Verſtande). Mit jener aptitudo oder communicabilitas betrachtet ſei ſie ein universale, wenn ſie auch nur in einem einzigen Dinge ihrer Art iſt, und ſo ſei ſie denn in den Dingen; aber secundum actum existendi in multis ſei ſie nur intellectu, welches ich ſo verſtehe, daß, damit das Weſen als allgemeines in den Verſtand komme, es vorher wirklich in vielen Dingen ſein muß, um ſo aufgefaßt zu werden, was alſo von der empiriſchen Vorſtellung des allgemeinen gilt. Das Sein im Verſtande als Fähigkeit, jene Vorſtellungen zu conſtruiren, fehlt dann, wenn es nicht identiſch iſt mit jenem Sein des Weſens, aber nicht als universale. Am meiſten Verwirrung hat der Gegenſaz von Materie und Form gebracht in die Seelenlehre des Albertus.

Betrachtet man nämlich den Menſchen unter jenem Gegenſaz: ſo muß man geneigt ſein, den Körper für die Materie zu erklären und die Seele für die Form. Dann ſcheint aber die

Exiſtenz der Seele an die des Körpers gebunden und die Unſterblichkeitslehre gefährdet zu ſein. Darum alterirt Albertus, der, weil er nur die Bücher des Ariſtoteles περὶ ψυχῆς commentirt, an dieſe gebunden iſt, gleich die Definition des Ariſtoteles, welche ausſagt, daß die Seele Form ſei, indem er den Begriff Subſtanz hineinbringt (ſ. Tennemann p. 507). Eine Subſtanz aber kann kein bloßer actus ſein. Er legt daher den Grund, den Menſchen als eine reine Zweiheit zu betrachten. Er ſagt, man könne die Seele auf zweierlei Art anſehen, als Ding an ſich unabhängig vom Körper, und relativ zum Körper. In lezter Hinſicht ſei ſie ſeine Form, aber nicht eine von den aus der Materie ſich entwikkelnden Formen (ſie kommt alſo von außen dazu, wie nach einer früheren Anſicht das πνεῦμα zur ψυχή). Aber der Leib, der doch von der Seele abſtrahirt auch ſchon keine prima materia iſt, muß doch eine ſolche Form auch haben, und hat alſo zwei Formen. Für ſich betrachtet ſezt er ſelbſt in der Seele ein zwiefaches. Sie iſt eine resultatio (Tennemann p. 513) lucis intelligentiae separatae, was gar nicht alexandriniſch ſondern rein ariſtoteliſch iſt (conf. p. 509) (eine höhere Stufe von der Einwirkung des erſten Bewegers, der in manchem nur auf körperliche Weiſe ſein kann, wie in den Formen von Steinen und Pflanzen, in anderes aber multum resultat de lumine suo sicut in intellectuali anima p. 509. Dieſe verſchiedenen Abſtufungen der Beſeelung hangen wieder zuſammen mit ſeiner doppelten Anſicht der Materie, die in ihrem esse fundamentali überall Eine iſt p. 505, in ihrem esse in potentia aber verſchieden prädeterminirt, denn nicht jede Materie kann alles werden und der Umkreis ihres Formenwechſels ſcheint beſtimmt durch ihre ratio seminalis, welches eine andere Wendung dieſes termini wäre. Doch bin ich über lezteres nicht gewiß). Als ſolche ſezt er nun auch ein zwiefaches in ihr, Eins iſt die forma lucis, Anderes iſt dasjenige, worin dieſe ſich ſezt. Muß nun aber nicht jenes die Form der Seele ſein und dieſes ihre Materie?

Aus jenem, ſagt er, kommt der intellectus agens, aus dieſem der intellectus passibilis. Der leidende Verſtand iſt aber das Empfindungsvermögen u. ſ. w., kurz, was in den Organen liegt. Iſt alſo nicht der Körper als organiſch doch die Materie der Seele? (Man ſieht hier die Verwirrung, welche der Schematismus von Materie und Form ebenſo in die Betrachtung alles Lebens würde gebracht haben. Man ſieht aber auch beſonders in der Theorie der ſpecificirten Materie, wie eine Hauptquelle liegt in der Anſchauung, daß in der Verwandlung der Körper Identität und Gegenſaz verbunden ſind. Man nennt nun das Subject der Identität Materie, das Subject des Gegenſazes Form. Hievon iſt keine Errettung als in der Idee des allgemeinen Lebens, die jenen Gegenſaz ſo auflöſt. Dasjenige in einem Dinge, was das allgemeine Leben in ihm conſtituirt, iſt ſeine Materie, dasjenige aber, was nur als ſein beſonderes Leben conſtituirend angeſehen werden kann, iſt ſeine Form.) Als zwei verſchiedene ſieht nun Albertus Seele und Leib an, wenn er fragt, wie ſie mit einander verbunden wären und dieſe Frage nicht nach der allgemeinen Formel von Verbindung der Form mit der Materie beantwortet. Er ſagt, Durch das, was das unvollkommenſte in der Seele iſt, d. h. die ſenſible Spontaneität, Streben nach ſinnlichen Eindrükken, und was das vollkommenſte iſt am Körper, d. h. die ſenſible Receptivität. Hiedurch wird nun, da dieſe beiden jedes ohne das andere rein nichts ſind, die Trennung wieder aufgehoben, zumal wenn der thätige Verſtand eines jeden (nach Buhle p. 321) auch perſönlich iſt.

In ſeiner Theologie iſt das meiſte nach Alanus. Als Abweichung verdient nur angeführt zu werden, daß er keinen Verſuch anerkennt, die Trinitätslehre durch die Vernunft zu erreichen, wie denn auch die früheren ſchematiſirenden Verſuche nie adäquat waren. Ferner Gott ſei in loco, aber per accidens, weil er nämlich Thätigkeiten ausübe, deren Reſultate im Orte wären, wie die Seelen per consequens im Ort wären, weil

ihnen etwas zukäme, was auf ein örtliches Sein nothwendig führte. Seine Theodicee auch theils nach Alanus, das böse als nothwendiges Materiale der göttlichen Gerechtigkeit, theils die Anlage sich vom guten abzuwenden rühre her von dem Entstehen der Geschöpfe aus Nichts.

Ehe wir zu seinen Schülern übergehen, noch Zeitgenossen des Albertus. 1. Petrus Hispanus, starb als Papst 1277, Verfasser einer summula logicalis und Erfinder der Bezeichnungen für die Schlußformeln. 2. Heinrich v. Gent, gest. 1293, Doctor solemnis, schrieb quodlibeta. Hilft sich in transcendenten Dingen oft sehr unspeculativ; z. E. wegen der ernannten Sophismen gegen die Berührung behauptet er einen leren Raum, der aber nur durch die göttliche Allmacht möglich sei. So auch die Existenz einer formlosen Materie durch ein Wunder. Besser in der Empirie. Kein Aufnehmen in die Seele sei ohne Reaction, also ohne Selbstthätigkeit mit Beobachtungen darüber. Der Wille könne nicht so vom Verstande abhangen, daß er nicht das kleinere Gut wählen könne gegen das größere. Hätte er auf den Einfluß der Zeit gesehen: so hätte er dies völlig auflösen können. 3. Richard v. Middleton, gest 1300, doctor fundatissimus, Lehrer in Oxford, berühmt wegen Auflösung von Sophismen. Was Tennemann von ihm anführt, ist fast alles unbedeutend. In der Seelenlehre sondert er etwas consequenter als Albertus und sagt, das thierische in derselben sei die eigentliche Form des Körpers, daher er auch die Thierseelen nicht für subsistirend annahm, nur das vernünftige in der Seele ist das für sich bestehende Wesen (so kommt es wieder auf die Stelle von ψυχή und πνεῦμα zurück), aber auch erst mit dem Körper zugleich erschaffen worden.

Thomas v. Aquino, von 1224—1274. Dominicaner. Schüler des Albertus. Folgt ihm und dem Alanus, aber verhält sich weit origineller als etwa Petrus zum Abälard. Seine Schriften theologische Summen, Commentare zum Aristoteles,

einzelne Abhandlungen, opuscula über philoſophiſche Gegenſtände. Aus leztern muß man eigentlich ſeine Eigenthümlichkeit ſchäzen. Vorzüglich Verdienſt um Klarheit und Beſtimmtheit des Ausdrukks. Der Zwieſpalt von Thomiſten und Scotiſten lag nicht in ihm, ſondern entſtand ſpäter, war auch größtentheils Ordensſache. Der philoſophiſche Grund davon liegt in einer Modification des Realismus bei Thomas, welche ſich zum Nominalismus zu neigen ſcheint, wogegen Scotus den ſtrengen Realismus aufſtellen wollte. Dieſe Modification gegründet in dem vermehrten Einfluß des Gegenſazes von Materie und Form. Denn da dieſer nur auf dem Gebiet der einzelnen Dinge ſtatt findet: ſo nöthigt er alles weit mehr als ſonſt aus dieſem Geſichtspunkt zu betrachten. Die Materie iſt dann Princip des einzelnen, Thomas ſagt, die materia signata, d. h. die in Zeit und Raum alſo quantitativ beſtimmte. Materie überhaupt iſt ihm das, dem die Möglichkeit zukommt, materia ex qua die Möglichkeit Subſtanz zu werden, (dieſe kommt der Form nicht zu, denn die Form wird nichts anderes durch das Eintreten in das einzelne), materia in qua die Möglichkeit der Accidenzien. Thomas iſt übrigens genug conſequenter Realiſt, um, da die Materie an und für ſich nicht actu exiſtirt und die prima materia undefinirbar und nur secundum potentiam vorhanden iſt, dieſen Gegenſaz überwiegend in das Werden hineinzuſpielen. Als Principien des Werdens erklärt er Materie und Form, wozu er nach Ariſtoteles auch noch die Privation fügt, die ihm aber nichts von der Materie real verſchiedenes iſt, ſondern nur die relative Formloſigkeit derſelben (z. E. die Formloſigkeit des Metalls für die Statue, wiewol es als Metall eine Form hat). Indem ihm nun immer zunächſt das unter dem Gegenſaz von Materie und Form ſtehende vorſchwebt: ſo ſieht er auch das allgemeine, ſo wie es uns durch dieſes medium kommt, und dies giebt ſeinem Realismus öfters den Schein einer nominaliſtiſchen Tendenz. Er nennt daher das allgemeine similitudo und species, und

ſagt, es ſei Eines nur in der Erkenntniß und Vieles in den Dingen, wornach es alſo in den Dingen unter der Potenz der Beſonderheit ſteht, die das Princip des Vielen iſt. Woher er auch ſagt, die Erkenntniß der natürlichen Dinge ſei von ihnen verurſacht. Das Gegengewicht indeß bleibt bei der Hand. Die Vorſtellungen hangen zwar von den Dingen ab, ihre Richtigkeit aber wird erkannt allein durch den intellectus componens und dividens. Dies ſind die alten Haupttheile der Dialektik. Das erkennende alſo iſt hier die Vernunft als τόπος ἰδεῶν. Auf der andern Seite ſind die Dinge ſelbſt wahr nur durch die urſprüngliche Wahrheit des productiven göttlichen Verſtandes. Von dieſem nun iſt jener intellectus das Abbild, alſo iſt daſſelbe, was die Einheit des allgemeinen im Verſtande iſt, auch die Einheit des Weſens in den Dingen. — Die Art, wie der Gegenſaz von Materie und Form bei Albertus die Lehre vom Menſchen afficirt, bringt er auf ein einfaches Schema, welches aber die Inconſequenz nur ſchlecht verbirgt. Er unterſcheidet zwiſchen Form, die zugleich ihr eignes Sein iſt, Gott; Formen, bei denen Weſen und Sein zuſammengeſezt iſt, die aber als dem Urprincip näher ohne Materie beſtehen können, die höheren Intelligenzen und die Seelen als ſolche überhaupt (die alſo nicht eigentlich einzelne ſind, weil es an der materia signata fehlt aber wie eigentlich zu conſtruiren?); und Formen, welche in die Materie aufgenommen und, je nachdem mehr oder weniger in ſie verſenkt, auch mehr oder weniger vollkommen ſind. Man ſieht hier recht, wie auch bei denen, welche am meiſten dem Ariſtoteles anhangen, ſeine Ideen durch die Gewalt des neuen Princips total verwandelt werden.

In der Theologie geht er davon aus, daß die Erkenntniß Gottes angeboren und unmittelbar gewiß iſt als Baſis aller Erkenntniß des relativen, daß aber ſo kein Wie darin geſezt und dieſes Wie für uns eines Beweiſes aus den Wirkungen bedarf. Er leugnet alſo Beweiſe a priori, und was er von dieſer Art

giebt, ſoll man nur als Darlegung jener unmittelbar gewiſſen Erkenntniß anſehen. Der Beweis a posteriori von den Wirkungen iſt nur aus den weſentlichen Verhältniſſen der Dinge und den Exponenten ihrer Veränderungen im großen genommen, er erſtrekkt ihn aber nur auf die phyſiſchen Eigenſchaften. Selbſt daß Gott gut iſt, trägt dieſen Charakter, und die moraliſchen läßt er aus, ohnerachtet ſie ſich aus dem geſchichtlichen Exponenten eben ſo beſtimmt ergeben. Den Einwurf gegen das Daſein Gottes aus dem Daſein des böſen ſtellt er ſehr ſcharfſinnig ſo, Von zwei entgegengeſezten müßte das eine ganz vernichtet werden, wenn das andere unendlich würde; gutes und böſes entgegen und Gott unendlich gut geſezt, dürfte alſo kein böſes da ſein. Die Aufhebung deſſelben liegt in ſeiner Theorie des böſen, daß es von der Differenz der Dinge und von der Zertheiltheit der Vollkommenheiten herrührend im guten als ſeinem Subject privative exiſtire. Dies führt darauf, Das böſe iſt ein Nichtgewordenſein des guten, iſt alſo auch nur für uns und beſteht nur neben dem endlichen Gute und nicht neben dem unendlichen. Gott ſieht er ebenfalls durch das Medium des Gegenſazes, Materie und Form, als unbewegten erſten Beweger an, welche ſehr unzulängliche Anſicht freilich jener Ergänzung durch die abgeleitete Erkenntniß bedarf. Bei dem Hervorgegangenſein der Welt aus Gott bleibt er bei dem Ausdrukk Schöpfung aus Nichts, der aber nur andeuten ſolle, daß die materia prima (d. h. diejenige, welche ihrer Natur nach nur potentia exiſtiren kann) auch von Gott hervorgebracht ſei. Anfang der Welt in der Zeit oder endloſe Schöpfung läßt er als indemonſtrabel unentſchieden. Er berührt den Einwurf gegen die Schöpfung aus Nichts, daß dasjenige, woraus etwas wird, in dem gewordenen noch fortdauern müſſe, alſo auch das Nichts in den Dingen. Er hätte ihn ſehr gut durch Eingeſtändniß heben können; das Nichts iſt in den Dingen das privative. Das reale Verhältniß Gottes zu den Dingen betreffend behauptete er, Gott ſei auf das innigſte

in den Dingen, denn er ſei ihnen nahe, adest, nach Maaßgabe deſſen, was ſie von ihm haben, ihr esse aber ſei das maxime intimum. Daher man von allen Dingen, ſofern ſie eine reine Natur haben, ſagen müſſe, daß Gott in ihnen ſei. Hier kommt er dem verkezerten David von Dinanto ziemlich nahe. (Auch geht er im Ausdrukk von Alanus Regel ab, daß Gott überall praesentialiter und potentialiter, nirgend aber localiter ſei, weil er nämlich den Dingen ihre vim locativam gebe. Nur ſofern Gott in einem Ort ſei, ſei nicht ausgeſchloſſen, daß auch andere Dinge darin ſind.) Noch mehr, indem er ſagt In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Das Erkennen Gottes betreffend begnügt er ſich nicht damit, daß Gott die einzelnen Dinge nur im allgemeinen ſehe, ſondern er löſcht die hierin liegende Differenz eines mittelbaren und unmittelbaren Erkennens in Gott dadurch aus, daß er ihm eine gänzliche Durchſchauung alles individuellen beilegt. Dem menſchlichen Willen ſchrieb er zu, daß er nothwendig am höchſten Gut hange, und anders als unter der Form dieſes ſich nicht beſtimmen könne. Das Spiel der Willkühr ſei nur das untergeordnete Gebiet deſſen, was nicht in unmittelbarer Beziehung auf das höchſte Gut erſcheine. Damit in ſonderbarem Widerſpruch, daß auch Gott nach Willkühr geſchaffen. (Alſo auch nicht in Bezug auf eine herrſchende Idee?) Es iſt aber im Menſchen nur Unvollkommenheit, daß er nicht alles in Beziehung auf das höchſte Gut ſezt.

Joan. Duns Scotus, geſt. 1308, ungewiß wie alt. Lehrer in Oxford. Geht nach Paris, um Doctor zu werden. Seine Differenz von Thomas, ſo weit ſie den Realismus betrifft, iſt, er will nicht, daß die Vorſtellung des allgemeinen erſt durch Entkleidung des Fantasma vom materiellen entſtehe, ſondern es werde actu simplicis intelligentiae gedacht, alſo nicht durch Abſtrac-

tion *). (Alſo wird ihm auch wol nicht genug geweſen ſein, daß es Vieles in den Dingen ſei, ſondern Eines.) Gegen eine wahrſcheinlich engliſche — wie denn auch viel Anſpielungen auf verlorne engliſche philoſophiſche Literatur ohne Zweifel im Scotus iſt — nominaliſtiſche Behauptung (daß es keine andere reale Einheit gebe als die numeriſche, alſo das allgemeine nicht Eins, alſo nicht ens wäre) ſeine Beweisführung, daß es kleinere reale Einheit gebe, als die numeriſche, denn die reale Einheit eines Steines ſei in allen Punkten deſſelben (und auch größere, wie z. E. die Einheit der Pflanze und des Ablegers). Ueberhaupt aber war ihm mit Recht der Schematismus der Univerſalien gar nicht das höchſte. Der urſprüngliche Gedanke, ſagt er, conceptus primus, gehe auf das Erfaſſen einer Natur, die als ſolche gegen die Einzelheit und Vielheit ganz indifferent iſt. So bricht die Anſchauung durch und will ſich der Gewalt der Formeln entziehen, geräth aber immer wieder hinein. Den Gegenſaz Form und Materie bringt er außer Verhältniß mit dem des allgemeinen und beſonderen, in wiefern er die Materie nicht als prinicipium individuationis anſieht, ſondern von der Anſchauung des eigenthümlichen in allem Einzelnen ausgehend, (worin erſte Spur des principii indiscernibilium) die haecceitas als die unterſte Art, als die nach Weiſe aller Differenzen hinzukommende, aber ſich als lezte charakteriſirende Realität, alſo für rein formal erklärte. Die Materie ſieht er an als den Träger des Ueberganges aus einer Form in die andere, was freilich nichts erklärt. Wahrſcheinlich war die nicht zu leugnende Verſchiedenheit der Art, wie das einzelne vorgeſtellt wird, von der des allgemeinen, und die Schwierigkeit, das, wodurch ſich die lezte Realität als lezte charakteriſirt, zu beſchreiben, die Urſache

*) Anm. Schls. Die Kraft wirkt ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere. Das ſei aber conceptus speciei specialissimae.

von der bei ihm meines Wiſſens zuerſt in dieſer Anwendung vorkommenden Unterſcheidung von deutlicher und verworrener Erkenntniß. (Man könnte hiegegen argumentiren, Entweder iſt es möglich, die verworrene zur deutlichen zu erheben, dann entſteht die Aufgabe, das einzelne anders als ſinnlich und real unter der Form des allgemeinen zu erkennen; oder nicht, dann iſt es auch kein Unterſchied des Grades, ſondern der Art. So wie man überhaupt dagegen, daß dies lezte Realität iſt, demonſtriren kann. Das todte iſt nach ihm ſelbſt theilbar, ohne ſeine reale Einheit zu ändern. Das lebende offenbart ſich in einer ſucceſſiven Reihe von Zuſtänden, die ebenſo Modificationen jener haecceitas ſind, wie dieſe ſelbſt eine der nächſten Art). Gleichfalls auf die Behauptung des Realismus zielt ab ſeine Entſcheidung über die Verhältniſſe. Nämlich die Nominaliſten konnten ſagen, daß nach realiſtiſcher Art ein Verhältnißbegriff auch ein ens ſein müßte, er hätte aber ſein Daſein in keinem der Glieder des Verhältniſſes. Verſchiedene Meinungen daher, in wiefern das relative vom abſoluten verſchieden ſei. Scotus behauptete, die Verhältniſſe müßten Realität haben, weil es ſonſt keine Welt gäbe *). Denn die Welt wäre nicht das Aggregat der einzelnen Dinge, ſondern die Einheit ihrer Beziehungen auf einander (worin die Deciſion liegt, daß die Verhältniſſe ihr Daſein im allgemeinen Leben haben). Dergleichen apagogiſche Beweiſe erlaubt ſich Scotus viele. Die Methode des Denkens hatte ſich immer mehr nach der Form des Disputirens, alſo polemiſch gebildet, und von dieſer Seite war es ein richtiger Inſtinct, ſie nach ihrer größten Virtuoſität zu gebrauchen und auch Darſtellung in Polemik zu verwandeln; aber die Darſtellung kommt freilich nicht recht heraus, ſondern nur ihr Princip. Hätte Scotus mehr reale Kenntniſſe gehabt und mit ihnen verkehrt (wie

*) Anm. Schls. Nur ob modicam entitatem könnten ſie von uns nicht ohne ihre Subjecte bemerkt werden (Tennemann p. 745).

mag es aber mit seinen physicotheologischen Quästionen stehen?): so würde er in noch größerer Verlegenheit sein. — Wenn Scotus in der Theologie *) gegen den Saz stritt, daß das Dasein Gottes für sich evident sei: so ist das mehr scheinbar als reell. Der Beweis ruht nur darauf, daß er nicht in dem Sinne evident sei, wie die mathematischen Grundbegriffe. Und seine Beweise haben denselben Charakter, wie alle von Anselm und Thomas. Sie sind doch nur Darlegungen, wie alle endliche Erkenntniß auf der Idee von Gott ruht, und er wirft zusammen die philosophische Grundidee und die dogmatischen Vorstellungen. Dies sieht man daraus, daß er den Begriff Gott als aus Merkmalen zusammengesezt betrachtet. Mit seiner Theologie steht in Verbindung seine Ansicht des Willens. Er sezt ihn geradehin als eine zufällige Causalität ohne die Beschränkung des Thomas, und meint nun, diese Zufälligkeit der Causalität seze auch voraus eine erste, unmittelbar zufällig wirkende Causalität. Also in Gott eine Trennung des Verstandes und Willens, die sich auch ansehen läßt als eine Unterordnung des Verstandes unter den Willen, denn Gott muß die Dinge doch hernach sehen, wie er sie gewollt hat. Daher auch die göttliche Gesezgebung ganz willkührlich und so, daß darin auch die Wandelbarkeit liegt **). Damit contrastirt, daß Gott, da er doch nur durch Werke und Gesezе erkannt werden kann, der unmittelbarste Gegenstand der Liebe sein solle. Man liebt ihn also für das, was er vielleicht

*) Spätere Anm. Schls. Seine Theologie enthält im wesentlichen nichts neues. Sie beruht auf dem Aus sich und aus einem andern sein und auf der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum.

**) Spätere Anm. Schls. Er sezt den Willen dem Naturvermögen entgegen als absolut zufällig. Er nennt Gott contingentes acceptans, welches auf die Unvollkommenheit der menschlichen guten Werke geht. Die Zufälligkeit des göttlichen Willens absolut gesezt, löst sich wieder auf in die Totalität der Richtungen. Er unterschied potentia absoluta und potentia ordinata in Gott, sezt sie aber wieder gleich und folgert, daß alles, was Gott thut, Recht ist deshalb, weil er es will.

in diesem Augenblikk schon geändert hat. In seiner Schrift theoremata subtilissima Paradorien, von denen schwer zu entscheiden ist, in wiefern es ihm Ernst damit war, z. E. es ließe sich nicht beweisen, daß Gott lebe, daß er weise und intelligent sei.

Aegidius Colonna, Franz Mayronis und Natalis Herväus sind übergangen als zu wenig eigenthümliches für diese Darstellung darbietend. Nur kurz mitgenommen Roger Baco, gest. 1294, als die Richtung auf das reale nach Albertus repräsentirend. Raymundus Lullus. Sehr durch sich gebildet. Seine Tendenz das Philosophiren zu mechanisiren, ist deutlicher Beweis des Verfalls. Gezwungenes Spiel mit der Neun. Untereinander der absoluten und relativen Prädicate. Merkwürdig aber das Voranstellen der Prädicate vor den Subjecten. Allgemeine Bemerkungen über die zwei Arten philosophischer Schriften, die rein speculativen kleinen opuscula (so scheint auch Raymunds Schrift de descensu et ascensu intellectus nicht unmerkwürdig zu sein) und die philosophischtheologischen große Summen. In leztern erscheinen die beständigen Wiederholungen, die Richtung auf einzelne Fragen. In erstern tritt die speculative Anschauung heraus und der eigenthümliche Charakter.

Dritter Abschnitt.

Nominalistische Evolution.

Man muß sich ihr Heraustreten aus dem Realismus nicht zu plözlich denken. Theils hatte es immer Nominalisten gegeben, wenn sie gleich mehr gelehrt als geschrieben haben, indeß

in England mögen ſie auch mehr ſchriftlich herausgetreten ſein. Theils war ein nominaliſtiſcher Keim auch in dem Gebiet des Realismus. Dieſer liegt in den großen vermiſcht philoſophiſchen und theologiſchen Productionen. Weder die Form der Quäſtionen noch der Gegenſtand litt, auf die erſten Principien zurükkzugehen, darum half man ſich mit einer ſich immer mehr ausbildenden äußern Dialektik, die alles Philoſophiren nur als Calculus, als Verkehr mit Zeichen behandelt, und die Begriffe nur als Zeichen anzuſehen, iſt nominaliſtiſch. In dieſer Hinſicht bildet Lullus einen beſtimmten Uebergang, der alles auf richtige Behandlung einer Anzahl Begriffe, die nur als gegeben angeſehen wurden, auf einen Zeichenſchematismus zurükkführen wollte. Im eigentlichen Sinn iſt es auch zu abgeriſſen, wenn man Occam als den erſten Nominaliſten anſieht. Ihm geht voran

Wilhelm Durandus a St. Porciano, geſt. 1332 als Biſchof. Verdacht des Nominalismus giebt ſchon, daß er als Gegner ſowol von Thomas als von Scotus auftritt. Er ſpricht aber auch in der Streitfrage ſelbſt die Hauptſäze des Nominalismus aus; nur in ſolchen Theorien, welche in keiner unmittelbaren Verbindung mit dieſer ſtehen, bleibt er realiſtiſch und iſt alſo eigentlicher Uebergangspunkt. Nominaliſtiſch iſt ſeine Theorie der Wahrheit, daß ſie eigentlich nur eine conformitas der Verſtandesoperationen zu ſeinem Weſen ſei. Dies gilt nach dem Nominalismus von allem rationalen. Nominalismus und Realismus beruhen auf der Irrationalität des beſondern zum allgemeinen. Der Realismus ſezt das allgemeine urſprünglich, aber als ideales, in einer weſentlichen Verbindung mit dem realen. Alſo da nur im Gebiet des allgemeinen Wahrheit iſt: ſo iſt ſie die Uebereinſtimmung des gedachten mit den Dingen. Der Nominalismus ſezt das beſondere urſprünglich. Das allgemeine muß ſich nur bewähren als auf das beſondere ſich gründend; alles Leben des allgemeinen iſt nur im Verſtande. Aber ſo lange er geſteht, daß Wiſſenſchaft nur im allgemeinen

iſt: ſo muß er dann ſagen, daß die Wahrheit nur im innern Verkehr des Verſtandes ſei. Nominaliſtiſch iſt ferner der Hauptſaz Alles exiſtirende iſt individuell und alles gedachte iſt allgemein. Die Realiſten behaupten Auch das individuelle werde gedacht als ſubſumirt unter dem allgemeinen, nur ſei es ein unendliches Denken, alſo ein unvollendetes oder verworrenes, und auch das allgemeine ſei exiſtirend, nur nicht materiell erſcheinend. So laſſen ſich an dieſe Formel die verſchiedenen Abſtufungen anreihen bis zu dem Saz Alles exiſtirende iſt allgemein und das beſondere iſt nur das ſinnlich erſcheinende. Nach dieſem nominaliſtiſchen Saz nun findet man die Wahrheit nicht unmittelbar in dem gedachten, ſondern muß, um ſie zu finden, weiter hinabſteigen zum ſinnlich vorgeſtellten. Dieſe weſentlichen Folgen aus den Hauptſäzen hat aber erſt Occam weiter bearbeitet. Realiſtiſch dagegen war Durandus Theorie des Willens. Denn er behauptete mit Thomas, der Wille liebe nothwendig das gute an ſich und ſei nur frei in Bezug auf das mit Uebeln vermiſchte gute. Nun iſt das gute an ſich offenbar realer und das mit Uebeln vermiſchte als zuſammengeſezt aus poſitivem und negativem minder real, eben ſo gewiß aber jenes das allgemeine und dieſes das beſondere, empiriſche. Dieſe Theorie alſo zerſtört den Nominalismus wieder, wenn man ſie conſequent fortſezt, weil die Objecte des Willens doch das ſeiende ſind, und weil jedes ens ſoll unum, verum und bonum ſein. Nominalismus und Realismus erſcheinen alſo als nie ganz von einander getrennt. Und in dieſem Ineinanderſein ſprechen ſie die Sehnſucht der Tranſcendentalphiloſophie nach der Einwohnung in den realen Wiſſenſchaften aus. Denn als bloß tranſcendente Theorien hätten ſie ganz conſequent können durchgeführt werden, aber als Tendenz zum realen Wiſſen mußten ſie vereinigt ſein, weil der eine nur die Principien der ſpeculativen Seite, der andere nur die Principien der empiriſchen enthielt. Darum waren die Realiſten nominaliſtiſch in Behandlung des gegebenen, was damals

nur die Theologie war, und die Nominaliſten realiſtiſch in der Theorie des Willens, wo es auf Conſtruction des Princips gekommen. Sonſt wäre die Theologie ganz in Philoſophie verwandelt worden und ſtatt ethiſcher Anweiſung wäre nur zufällige eudämoniſtiſche Willkühr, alſo etwas ganz antiphiloſophiſches das Reſultat geweſen.

Wilhelm Occam, geſt. 1347. Er behandelte den Realismus nur als Hypotheſe und fragte, ob ſie nöthig wäre. Ein Zeichen, daß ſein Philoſophiren auch nur hypothetiſch war, wie ſich auch zeigen wird und wie überall von dieſer Anſicht aus der Fall ſein wird *). Die Verneinung des Realismus von dieſer Seite, daß nämlich die rationale Erkenntniß nicht anderer Art wäre und auch kein anderes Fundament hätte, als die reale, beruht ſchon auf ſeiner Theorie, wie man denn, um eine Hypotheſe als unnöthig darzuſtellen, nichts anderes bedarf, als eine andere in ſich conſequente dagegen zu ſtellen, daher es nicht nöthig iſt, ſich bei des Occam Widerlegung der Realiſten aufzuhalten **). Seine Grundvorſtellung, daß das allgemeine eine qualitas in der Seele ſei, und in ihr nur ein objectives, nirgend aber ein ſubjectives Daſein habe (Subject = dasjenige, was Subject eines Sazes ſein kann, Object das, deſſen Sein und Erkanntwerden daſſelbe iſt), daß es nur ein Gebilde (fictio) iſt, welches alle Dinge, deren Bild es iſt, repräſentirt, iſt auch nicht völlig ohne ſeine pſychologiſche Geneſis der Erkenntniß zu verſtehen. Er theilt alſo in anſchauliche Erkenntniß und abſtracte Erkenntniß. Die anſchauliche Erkenntniß geht aus von der an-

*) Anm. Schls. Sein Grundſaz Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora, ſezt ſchon voraus, daß die Begriffe nur Zeichen ſind.

**) Spätere Anm. Schls. Er widerlegt zunächſt den Realismus aus der Unmöglichkeit, daß nach demſelben ein Individuum könne urſprünglich geſchaffen werden und eben ſo wenig auch vernichtet, weil nämlich alle müßten vernichtet werden, wenn das einwohnende allgemeine vernichtet würde.

schaulichen Vorstellung. Diese besteht 1. aus einem Eindrukk, qualitas impressa, und aus dem dadurch veranlaßten Act des Erkennens des Dinges, apparitio (eine vortheilhafte oder nachtheilige Wirkung auf das Organ bleibt zurükk, die aber nicht zum Prozeß des Erkennens gehört). In der Fantasie (die sich wol zum Organ verhält, wie der thätige Verstand zum leidenden), bleibt ebenfalls eine Qualität zurükk, welche die Neigung zur Wiederholung der Vorstellung ist, und eine stärkende oder schwächende Wirkung. 2. Die abstracte Erkenntniß. Jede anschauliche Vorstellung sagt unmittelbar das Dasein des Dinges aus. Wir finden aber neben derselben eine Vorstellung des Dinges, die ihr sonst in allem gleich ist, aber das Dasein des Dinges nicht aussagt. Diese ist, weil sie nie aus dem Verstand und dem Object allein entsteht, sondern immer ursprünglich von der anschaulichen Vorstellung vermittelt ist, ein zurükkgelassenes von jener. Vermittelst ihrer nun fixirt man das Object in seiner Identität unter seinen Veränderungen und gelangt so zur absoluten Vorstellung eines durchgängig bestimmten Dinges. Aus dieser läßt er nun durch Bemerkung dessen, worin die einzelnen Objecte gleich sind und verschieden, den Begriff entstehen. (Es ist zu bemerken, a. daß die abstracte Vorstellung nöthig ist, weil sonst ein bloßer Fluß der Vorstellungen entstände, daß aber nicht einleuchtet, woraus sie entstehe und worin sie gewurzelt sei, als wenn man die Vernunft als das Princip der Einheit in die Sinnlichkeit ursprünglich hineingebildet denkt, und auch dies wird nicht reichen, wenn nicht eben so die Formen der Einheit eingebildet sind. b. Daß der Begriff aus der absoluten Vorstellung eigentlich nur eben so entstehen kann, wie diese aus der anschaulichen, indem nämlich die anschauliche absolute Vorstellung eine abstracte begleitet, welche auch das Ding ohne sein Dasein aussagt und sich also an ein dem Dasein nach verschiedenes oder ähnliches Ding anknüpft. Dies aber ist wieder realistisch, weil die Gattung ganz nach der Analogie des numerisch einzelnen Din-

ges behandelt wird und ſich zu ihren untergeordneten Dingen eben ſo verhält, wie das einzelne Ding zu ſeinen wechſelnden Zuſtänden). Wenn nun alle Begriffe auf dieſe Weiſe aus anſchaulichen einzelnen Vorſtellungen entſtehen: ſo müſſen dies auch die Begriffe, welche die Thätigkeiten der Seele repräſentiren. Occam muß daher (was den Realiſten entging, oder für ſie, wie man aus den oben angeführten hieher gehörigen Anſichten über die Freiheit ſieht, in das Gebiet des verworrenen fiel) das Selbſtbewußtſein ebenfalls urſprünglich unter der Form des Sinnes ſezen und von dieſem unmittelbaren Bewußtſein die Reflexion als die abſtracte Vorſtellung unterſcheiden. Dies war ein wahrer Gewinn; aber man ſieht nicht, daß er oder die andern etwas ordentliches daraus gemacht haben.

Aus dem Verhältniß beider Arten der Erkenntniß, daß nämlich die anſchauliche ausſchließlich ein Sein ausſagt, folgt, daß das Daſein Gottes gar nicht ausgeſagt wird. Occam demonſtrirt die Indemonſtrabilität deſſelben und zeigt, daß die bisherigen Beweisgründe nicht ſtringent ſind und daß man nur Wahrſcheinlichkeitsgründe aufſtellen kann. Das thut er auch, es iſt aber in denſelben nichts neues enthalten. Dagegen iſt merkwürdig, daß er von Gott nur einen zuſammengeſezten Begriff erhält, wie es ihn von keinem andern Dinge giebt. Er gelangt nur zu einzelnen Qualitäten und die Einheit iſt aus dieſen zuſammengerafft. Hier ſieht man den ſtärkſten Gegenſaz zwiſchen Nominalismus und Realismus. In jenem das einzelne erſcheinende Ding das urſprünglich gegebene und das einfache, denn in der anſchaulichen Vorſtellung iſt das Ding mit ſeinem Zuſtande identiſch; in dieſem iſt es das, wozu man nie vollſtändig gelangt, das irrationale und das ſchlechthin zuſammengeſezte, indem es in ſeiner numeriſchen Einzelheit nur als Totalität von Relationen zu ſezen iſt. In dieſem iſt Gott das unmittelbar gewiſſe und abſolut einfache, die Mehrheit der Qualitäten in ihm nur Schein. In jenem iſt Gott das nicht erkennbare und ſchlecht-

hin zusammengesezte, nur die Qualitäten durch einen ordentlichen Prozeß zu erreichen, die Einheit nur willkührlich. Wie konnte aber Occam die Idee Gottes als ein Factum annehmen und wie kann er den Glauben zulassen? Der innere Sinn ist immanent und kann keine rem externam aussagen. Also ist seine Philosophie atheistisch, denn er konnte ex propriis nie auf die Idee Gottes kommen.

Mehrere analoge Seiten des Nominalismus haben sich bei späteren entwikkelt. Eine Tendenz zur Atomistik ist natürlich. Denn in der anschaulichen Vorstellung, von der alle Wahrheit ausgeht, ist in dem Object neben dem veränderlichen, da allgemeines nichts darin sein soll, nur die Masse. Soll nun in dieser der Grund des übrigen gesucht werden: so muß man entweder auf specifische Elemente zurükkkommen, oder noch consequenter alle Verschiedenheit nur in der Zusammensezung gleichartiger suchen, beides atomistisch. Daß Nominalisten so räsonnirt haben müssen, erhellt aus Walther Burleighs Bestreben, die unendliche Theilbarkeit der Materie zu beweisen, denn er war ganz gegen den Nominalismus gerichtet, wie seine eigenthümlichen Beweise für den Realismus zeigen, daß nämlich die Intention der Natur doch nur auf das reale gehen könne und offenbar auf das allgemeine gehe, daß jede natürliche Begierde nicht auf ein bestimmtes einzelnes, sondern auf das allgemeine gehe (dies ließe sich noch specieller durchführen, daß nämlich hier die abstracte Vorstellung der anschaulichen vorangehe), und daß die Verträge eben so auf das allgemeine gehen. Ferner entdekkt sich, daß es um die Einheit der Seele nicht besser steht, als um die Einheit in der Idee Gottes. Die Seele ist eigentlich auch ein zusammengesezter Begriff. Dies sieht man aus Buridans Freiheitstheorie. Die scharfsinnig auf die Spize gestellte Frage, Ob derselbe Wille unter denselben Umständen sich eben so gut auf die eine als auf die entgegengesezte Art entscheide, wird jeder aus demselben Grunde mit ihm, weil der

grundloſe Wille eigentlich nichts wäre, verneinen. Bei ihm aber erſcheint nun der Wille nur als ein Durchgangspunkt der zulezt von außen her beſtimmten Cauſalitätsreihe, weil die Seele ſich in eine Vielheit von Vermögen und Relationen derſelben zu einander auflöſt und eine wahre Einheit nirgend iſt. Denn ſezt man, daß die Handlungen des Menſchen wenigſtens eben ſo ſehr durch ihn werden als er durch ſie, und bedenkt, daß die Frage nur verneint wird von demſelben Willen, der eine ſich ſelbſt gleiche individuelle lebendige Einheit iſt, und denkt ſich in dem Willen jedesmal die ganze Seele: ſo hört der Wille durch dieſe Determination nicht auf eine freie Urſache zu ſein. Eben ſo entwikkelte ſich ſpäter die ſkeptiſche Tendenz des Nominalismus. Denn es beruht alle objective Gewißheit zulezt darauf, ob die anſchaulichen Vorſtellungen in einem nothwendigen und ſich gleichen Zuſammenhang mit den äußern Dingen ſtehen. Es giebt aber anſchauliche Vorſtellungen, welche mit der gewohnten Klarheit das Daſein eines Dinges ausſagen ohne deſſen Gegenwart, und umgekehrt. Laſſen ſich dieſe Fälle nicht in beſtimmte Grenzen faſſen: ſo muß Skepſis entſtehen. Daher behauptet ſchon Pierre d'Ailly, indem er den Fall als allgemein möglich ſezt, es gäbe keine Gewißheit über die Außendinge, denn Gott könnte ſie alle vernichten und wir könnten doch die Empfindung davon haben (worin der Keim zu den Theorien liegt, die von dem influxus physicus abſtrahiren). Der Minorit Bernard drükkt dies ſo aus, die beiden Säze Ein Object ſcheint, alſo iſt es, und Ein Object iſt nicht, alſo ſcheint es auch nicht, wären unerweislich. (Tennemann p. 932.)

Endlich eine andre Folge des Leugnens alles allgemeinen und tranſcendentalen als eines urſprünglich gegebenen war die Losreißung der Logik. Ihre tranſcendentale Haltung verlor ſie und empiriſch konnte ſie nicht begründet werden; ſie wird alſo eine ſich völlig in ſich ſelbſt verlierende Zeichenlehre und ſo trieben die Nominaliſten ſie in eine unendliche Spizfindigkeit hinein und

durchſpikkten ſie mit Paradoxien, wie Daß jeder Saz, worin ein terminus uneigentlich gebraucht würde, ſeiner Natur nach falſch ſei, welche als geheime Angriffe auf Theologie und Religion betrachtet und mit die Quelle der Verfolgung der Nominaliſten wurden. Occam eine ſolche höchſt überladene Logik, und andere nach ihm. Daher der Spottname Terminaliſten.

In demſelben Charakter iſt auch die Art, wie der Nominalismus ſich praktiſch bewies. Occams Antipapismus hätte können edel ſein, aber wie er ſich des Despotismus und eines offenbar anarchiſchen Princips annahm und mit der Anrede an Kaiſer Ludwig Tu me defendas gladio et ego Te defendam calamo, kann man ſich nur ein Auflehnen gegen das Princip der Einheit darunter denken. Noch ſtärker in Jean Petit und Martin Porrée Vertheidigung des Factionsmordes und dem bei dieſer Gelegenheit aufkommenden Probabilismus *), der offenbar davon ausging, daß ſelbſt in Beziehung auf Gott nur Wahrſcheinlichkeit ſtatt finde. So auch in des Nikolaus von Utricuria Saz, daß der Zwekk die Mittel heiligt. Dieſe Erſcheinungen zeigen, wie es um die Behauptung ſteht, die Nominaliſten hätten der Denkfreiheit einen neuen Schwung gegeben und die Autoritätsfeſſeln zerbrochen. Der Realismus verdient den Vorwurf nicht, ſie geſchmiedet zu haben, und der Nominalismus nicht das entgegengeſezte Lob, denn er handelte aus einem Princip von Willkühr und Haltungsloſigkeit.

Man ſagt gewöhnlich, die Verfolgung der Nominaliſten wäre von den Realiſten ausgegangen; es war aber Veranlaſſung genug bei der kirchlichen Gewalt. Indeß haben dieſe Verfolgungen nicht mehr Kraft gehabt, als die früheren. Säze, die ganz denen des David von Dinanto conform ſind, finden ſich bei den

*) Anm. Schls. Durch entgegengeſezte Qualitäten, Product der lombardiſchen Methode.

angeſehenſten Scholaſtikern nach Albertus Magnus wieder, und unter die Säze, die der Nominaliſt Nikolaus widerrufen mußte, gehört auch der, daß die Autorität des Ariſtoteles nachtheilig gewirkt habe. Eben ſo wurden nach nicht langer Zeit die angeſchloſſenen nominaliſtiſchen Bücher wieder losgegeben. Die Verfolgungen dienten indeß zur Verbreitung der Philoſophie. Occam nach Deutſchland, Buridan vielleicht Veranlaſſung der Univerſität Wien. Nominaliſtiſcher Lehrſtuhl in Tübingen, wo Gabriel Biel ſpäter lehrte; deſſen nur ſammelndes und erläuterndes Verdienſt. Allmählige Trennung der Philoſophie von der Theologie. So ſoll Buridan in Deutſchland alles, nur nicht Theologie gelehrt haben. So war Raymund von Sabunde neben der Philoſophie Arzt. Dieſer und Gerſon eigenthümliche Erſcheinungen. Raymund in ſeiner theologia naturalis hat vorzüglich, was Bonaventura unter der untern und äußern Erleuchtung verſtand, weiter ausgeführt, aber weniger einzelnes phyſikotheologiſches, als man vermuthen ſollte. Gerſon folgt dem Bonaventura und dem Richard von S. Victor. Man zählt ihn zu den Nominaliſten, vermuthlich ſehr mit Unrecht *). Er nimmt ſich ihrer an, wie man ſich einer unterdrükkten Partei annimmt, und hat in der Sache des Petit ſehr ſtark gegen ſie gehandelt. Die Art, wie er myſtiſche und ſcholaſtiſche Theologie — leztere unter dem Namen der Contemplation, den ſie in dieſer Trennung offenbar mit Unrecht führt — einander entgegenſezt, iſt ein Hauptkennzeichen des Verfalls **). Vorher

*) Spätere Anm. Schls. Doch ſchrieb er für die Nominaliſten. In ſeiner concordia metaphysicae ſucht er beide Parteien zu vergleichen ohne Erfolg und ohne große Tiefe. Er bedient ſich dabei auch des Ausdrukks terministae und nennt die Realiſten formalizantes oder metaphysicantes. Dieſen ſchreibt er subtilitas zu, jenen ruditas.

**) Spätere Anm. Schls. Er unterſcheidet myſtiſche und ſcholaſtiſche Theologie, ſo daß jene praktiſch iſt und das gute zum Gegenſtande hat, dieſe das wahre, alſo theoretiſch.

war beides bei den größten Männern der Zeit verbunden. Man denke vornämlich an Alanus und Bonaventura.

Eine spanische Verzweigung entstand noch zulezt, wie, ist mir nicht deutlich. Am merkwürdigsten darin Suarez, dessen vielgebrauchte disputationes metaphysicae, in der Form den Quäſtionen und quodlibeta sehr ähnlich, nur besser geordnet, ein Repertorium für das wichtigste aus der ganzen Scholastik sind. Aus ihm besonders auch das Verhältniß der Thomisten und Scotisten am deutlichsten. Er war nicht originell, ein Eklektiker, aber sehr scharfsinnig. Viele spätere, auch Leibnitz, verdanken ihm viel. Man sieht aus ihm, daß die Scholastik nicht durch die Wiederherstellung der Wissenschaften als etwas, dem die Barbarei nothwendig anklebe, mit Spott ist getödtet worden. Denn Suarez hatte sich das mehr classische aus der beginnenden neuen Zeit schon sehr angeeignet, und von dieser Seite wäre die Scholastik aller Veredlung fähig gewesen. Die Barbarei war nur durch das allmählige Absterben der lateinischen Sprache und durch Mangel an Sinn und Talent zu einem grammatischen Studium derselben entstanden. Sondern sie starb an eigner Entkräftung, an der Unmöglichkeit, daß Philosophie länger in einer solchen Trennung von allem realen leben konnte.

Zweite Periode.

Bis auf Kant.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie enthält alle Keime der neueren Philoſophie, wenigſtens bis auf die Zeit, welche zur hiſtoriſchen Betrachtung noch nicht reif iſt; alle Hauptgegenſtände kommen in jener vor, auch die Form iſt durch ſie beſtimmt. Die neueren erſcheinen faſt alle ohne Kenntniß der Scholaſtiker verworren oder auf eine ungeſchichtliche Weiſe original. Der Gegenſaz zwiſchen beiden Perioden iſt daher auch nur ein untergeordneter, und die Scholaſtiker ſind den ſpäteren immer näher, als die alten. Gemeinſchaftlich iſt beiden Perioden die herrſchende Beziehung auf die Idee der Gottheit, ſie tritt auch in den neueren heraus in den verſchiedenſten Formen von der empiriſchſten der Phyſikotheologie durch die Theodicee zur tranſcendenteſten. Nur das materiell zu große Zurükktreten des realen Wiſſens und das formelle gänzliche Getrenntſein deſſelben iſt das, was ſich änderte. Dies konnte nur dadurch geſchehen, daß das reale Wiſſen ſich in größeren Maſſen für ſich bildete. Hiezu die Veranlaſſung auf der Naturſeite in der Entdekkung von Naturkräften und Naturproducten, wie der geſchichtlichen in der Entdekkung fremder Menſchenformen, in der vielſeitigeren geſchichtlichen Berührung, in der Wiederentdekkung des Alterthums. Dieſe Motive fallen freilich nicht in Einem Punkt zuſammen, aber man kann den Punkt nie unausgedehnt zeichnen. Wären freilich alle hieher gehörigen Ereigniſſe nur zufällig in einem ſo engen

Raum zuſammen: ſo könnte auch das Product nicht ein hiſtoriſches ganzes ſein. Dieſe Einheit aber iſt vielleicht in einem noch nicht begriffenen Zuſammenſtimmen des phyſiſchen und ethiſchen zu ſuchen, da die Epoche zugleich einen hohen Grad von Selbſtbewußtſein der Erde bezeichnet. So bildete ſich das reale Wiſſen, das aber nur hieher gehört, in wiefern ſich ihm der ſpeculative Geiſt mit einbildet, und ſo fand der ſchon ſo lange thätige ſpeculative Geiſt ſein ihm bisher fehlendes Object. Daher nun in dieſer Periode zwei Reihen, welche ſich deutlich von einander unterſcheiden. Die eine, welche vom tranſcendenten anfängt und damit in die realen Wiſſenſchaften hinein zu gehen ſtrebt, und die andre, welche vom gegebenen anfängt und damit im Aufſteigungsprozeß bis zum abſoluten durchzudringen ſtrebt. Wo dieſes Streben nicht iſt, da iſt nun auf der einen Seite bloße Empirie, auf der andern Myſticismus, bloßes Brüten über dem tranſcendentalen, in welchem die Form der Wiſſenſchaft, die objective Anſchauung je länger je mehr verloren geht, aber doch die Prätenſion auf dieſe Form bleibt. Empirismus und Myſticismus in dieſem Gegenſaz entſtehen erſt jezt. Die beiden Reihen folgen nicht ſtreng auf einander, ſind auch nicht immer gleich kräftig neben einander, ſondern mit wechſelndem Uebergewicht. Die Erſcheinungen ſind aber in ihrer Mannigfaltigkeit nicht aus dieſer Duplicität allein zu erklären, ſondern auch als mehr oder minder gelungene oder mißlungene Verſuche.

Nämlich das abſolute und das empiriſche ſind irrational gegen einander, jede wahre Philoſophie ſieht alſo das vollſtändige Aufgehen beider in einander als eine nur indirect zu löſende Aufgabe an, ſo daß das empiriſche auf ſeiner der Wiſſenſchaft abgekehrten und das abſolute auf ſeiner dem realen abgekehrten Seite für ſich müſſen gegeben ſein. Dieſe Irrationalität iſt aber nur wenigen zu einer klaren Anſchauung gekommen. Wo dieſe aber fehlt, ſind nur zwei Wege möglich. Erſtlich ausſchließliche Anhänglichkeit an einen von den beiden Endpunkten, alſo auch

ſtrenge Conſequenz in der ihm eigenthümlichen Methode. Dieſe führt von Seiten des abſoluten auf das Reſultat, daß man von ihm zum empiriſchen nicht kommt, und daß alſo, wenn jenes das reale iſt, dieſes ſich nur wie der Schein verhält; von Seiten des empiriſchen, daß man zum abſoluten nicht kommt und daß es alſo nur die für ſich geſezte, aber ſo nicht objective Gültigkeit habende Form des Aufſteigens ausſagt oder daß es im allgemeinen nur Schein iſt. Beides iſt philoſophiſche Verzweiflung unter verſchiedenen Formen. Zweitens abſolute Anhänglichkeit an die Auflöſung der Idee mit Aufopferung der Conſequenz, übereiltes oder willkührliches Verfahren der Conſtruction des empiriſchen aus dem abſoluten. In dieſe verſchiedenen Richtungen differenziirt ſich die (neuere) Philoſophie. Daher auch die heftige Polemik, die einen ganz andern Charakter hat als bei den alten. Jede Seite fühlt ſich inſtinctartig zur andern hingezogen und die Feindſchaft wird hernach um ſo ſtärker; wogegen die alten aus überwiegendem Bewußtſein einer wenngleich beſchränkten Vollſtändigkeit oder aus Mangel an Sinn für heterogene Unternehmungen ſich weit ſchwächer und einzelner feindlich berühren. Nur die wenigen, die das Verhältniß des empiriſchen zum abſoluten richtig anſchauen, haben den Charakter der Ruhe. (Ein dritter Weg aber nur in weniger originellen Köpfen iſt das überwiegende Gefühl der Einſeitigkeit aller Verſuche; daraus der Eklekticismus.) Wegen des nicht ſehr geordneten Lebens noch zu nahe an dem revolutionären Moment iſt vieles der Willkühr der Darſtellung überlaſſen. Allmählig haben ſich freilich die Hauptgegenſäze national fixirt, das Anfangen vom abſoluten in den Deutſchen, das vom empiriſchen in den Engländern und Italienern — zum Theil auch in den Franzoſen, doch ſtellen dieſe im ganzen mehr die negative Seite dar — allein das iſt noch zu jung. Das beſte alſo, mit Hintanſezung des chronologiſchen das analoge von dem Punkt, wo es ſich zuerſt zeigt, verfolgen. Dies giebt einen Schein von Schulen, die es aber doch nicht ſind.

Es giebt keine individuellen Fortbildner, wie bei den alten; die sich nach einem Meister nennen, sind fast immer nur Nachahmer, und was einen Namen bekommt ist dann fast schon todt.

Erster Abschnitt.

Erneuerung älterer Philosophien.

Ehe die eigentlichen eigenthümlichen Bildungen angehen, findet man eine besondere Formation dem Conglomerat ähnlich, die rohe Urgebirgsmasse in ein Bindemittel gehüllt, welches den Charakter der späteren Zeit trägt. So zunächst Platoniker und Aristoteliker im Gegensaz gegen einander. Ausgehend von eingewanderten Griechen, Gemistios Plethon, das Haupt der einen, Georgios von Trapezunt das Haupt der andern Partei. Diese aber als reine Traditoren am wenigsten merkwürdig. Die auffassenden Italiener aber kennen es nur mit dem freilich philologisch immer mehr geringschäzten, aber philosophisch doch zu sehr angebildeten scholastischen Organe. Beide Parteien aber gehen immer davon aus, daß bei ihrem Haupt die mindeste Abweichung vom christlichen sei. Wer also in diesem Respect gegen die Religion den Charakter der scholastischen Philosophie sezen wollte, müßte sie bis hierher ausdehnen.

1. Platoniker und Aristoteliker.

Zunächst in Italien. Dies war am offensten, meister Sinn dort für das klassisch schöne, am wenigsten Verwikkelung mit der Scholastik. In Frankreich war diese zu sehr fixirt durch die Universität Paris und die Sorbonne und der Versall besonders

ſeit den nominaliſtiſchen Streitigkeiten zu groß. Deutſchland war in einer dumpfen Gährung; innere Spannung des politiſchen, literäriſchen und kirchlichen Princips; es konnte nicht eher recht lebendig Theil nehmen, bis die Sache der Kirchenverbeſſerung ausgebrochen war. Aus Griechenland waren ſchon ſeit dem ganzen Mittelalter Keime gekommen und aufgegangen, wo ſie den beſten Boden fanden. So Dionyſios Areiopagites, ſo hernach die Metaphyſik des Ariſtoteles, ſo jezt dieſer und Platon und die gemeinſchaftlichen Commentatoren. Unter den Griechen war alles in der Philoſophie geblieben, wie es ſeit dem Verfall des atheniſchen Katheders geweſen war. Eine genaue Verbindung zwiſchen Philoſophie und Theologie fand nicht ſtatt; aber man durfte nach jener (atheniſchen) Schule philoſophiren. Daher auch dieſelben verſchiedenen Anſichten. Einige hielten ſtreng auf Differenz zwiſchen Platon und Ariſtoteles und hingen alſo einem von beiden ausſchließend an; andere wollten eklektiſch vereinigen. Die Fehde zwiſchen jenen wurde aber ſeit dieſer Zeit lebhafter geführt, da die Spaltung dazu kam zwiſchen den zurükgebliebenen und eingewanderten, die ſich der lateiniſchen Kirche anſchloſſen. Beſſarion war ein gemäßigter, Gemiſtios ſchrieb De differentia Platonis et Aristotelis; dafür ließ der zurükgebliebene Gennadios deſſen Buch De legibus in Conſtantinopel verbrennen. Die griechiſchen Ariſtoteliker Gaza, Trapezuntios als gelehrte und Ueberſezer vorzüglich berühmt. Große Päpſte und gelehrte hingen nun theils dem Platon theils dem Ariſtoteles an, die Heftigkeit der Fehde pflanzte ſich aber nicht fort. Später entſtand, vorzüglich durch das Studium der Römer, auch eine ſtoiſche Partei, Lipſius und Scioppius. Unter den einheimiſchen Ariſtotelikern nichts merkwürdiges bis auf den Pomponatius, von dem hernach. Auf der Seite der Platoniker die Akademie zu Florenz; ihr intellectuelles Haupt Ficinus. Sein Platonismus geht von der Identität von Platon, Plotinos und Proklos aus, wodurch in das Syſtem freilich, weil das mythiſche doctri-

nal behandelt wird, ganz andere Verhältniſſe und andere Haltung und Farbe hineinkommen. Daher ſuchte er nun mit alexandriniſcher Hermeneutik Spuren des ſpätern im Platon ſelbſt. Dies der Fehler ſeiner Argumente und ſeiner Inſtitutionen. Seine Ueberſezung und Commentar über Plotinos iſt noch immer beſtes unentbehrliches Hülfsmittel. Aus beiden Parteien entwikkeln ſich nun eigenthümliche Formen, die an den Extremen derſelben hangen. Aus dem antiſpeculativen des Ariſtoteles geht eine empiriſche, materialiſtiſche hervor; aus dem mythiſirenden der Platoniker eine myſtiſche, theoſophiſche.

2. Theoſophiſche Evolution der Philoſophie.

Dieſe nahm aber noch einen Keim in ſich auf aus der Kabbala, deren als einer iſolirt jüdiſchen Formation für ſich nicht zu erwähnen war. Höchſt dunkel gewiß ihre beiden Grundbücher Jezirah und Sohar; deutlicher und ſyſtematiſcher dargeſtellt durch Isira in der Porta coelorum. Fabelhaftes Alterthum der erſten beiden (Sohar von סָחַר circumvivit oder von שָׁחַר fissio, aurora?); ich ſtimme denen bei, die es erſt ins zehnte Jahrhundert ſezen. Emanation aus dem unendlichen Weſen durch Beſchränkung. Das nächſte als Eine Wirkung der Adam kadmon, Identität des Weltplans und des Urmenſchen. Die Emanation der Intelligenz zerfällt in der Kabbala in den Adam kadmon als Einheit, aber abgeleitete, und in die höchſte aziluthiſche Welt als Totalität. Sie hatte an leztrer nicht genug, weil ſie den Meſſias als Memrah-Jehovah und als von allen andern Geſchöpfen ausgeſondert mit deduciren mußte. Die andern Welten verhalten ſich, briah (mundus creationis) wie die Totalität des realen Subſtrats, die Urmaterie. Dieſe wird vorangeſtellt auch um Analogie mit der Geneſis hinein zu bringen; jezirah (mundus formationis) wie die Totalität der Pſyche, aber nur als allgemeine Kraft; ſie enthält die der Materie, um ſie zu regieren, eingeſenkten Geiſter, auch nach Analogie der nationalen Dä-

monologie; endlich asiah (mundus factionis) als die Welt des einzelnen, beſonderen, das lezte Reſultat der beſeelenden Vereinigung. Ausgefüllt wird dieſes Schema durch die verſchiedenen Sephiroth. Offenbare Aehnlichkeit mit dem Gnoſticismus, aber nur durch den innern Typus, nicht geſchichtlich. Man bedarf des Gnoſticismus nicht, um die Kabbala zu verſtehen und zu conſtruiren. Sie iſt eben ſo Amalgam der neuplatoniſchen Ideen mit der jüdiſchen Tradition unter einem regelloſen Bilderſchematismus, wie der Gnoſticismus mit der chriſtlichen. Aus dem Bedürfniß, alle Weisheit aus der Offenbarung abzuleiten, entſtand nun als Excreſcenz aus der alexandriniſchen allegoriſchen Interpretation die geheime Buchſtabenlehre analog den ſpätern pythagoreiſchen Zahlen. Dieſe und der Adam kadmon, aus welchen die Relation von Mikrokosmus und Makrokosmus ſich bildete, ſind die beiden in die Theoſophie übergegangenen Hauptpunkte.

Der erſte hieher gehörige Johann Picus, 1463—1494, kam durch die auch dem Ficinus eigne Idee, daß Platon aus orientaliſchen Quellen geſchöpft, auf das Studium der Rabbinen und Araber und vorzüglich des kabbaliſtiſchen in ihnen (denn das ariſtoteliſirende war hinreichend bearbeitet). Er gewann daraus ſeine Ueberzeugung von der Realität der Magie, die mehr ſcheinbar als wirklich ſtreitet mit ſeiner Polemik gegen die Aſtrologie. Denn die innerſte Idee der leztern leugnet er auch nicht, ſondern nur die Anwendbarkeit auf unmittelbare Erklärung des einzelnen und alſo auch auf Prophetie, welche er als Vorſehung und Freiheit vernichtend verwarf. Dieſe Ideen ſind wol ſchon (?) in ſeinen 900 Theſen enthalten geweſen (hierüber Meiners zu Rathe zu ziehen). Mehr entfaltet in dem Heptaplus. Die vier Welten, die er annahm, die körperliche, ſinnliche, intelligible und die des Menſchen, deuten auf ein Amalgam von Platon, Ariſtoteles und Kabbala. (Daß er der Meinung geweſen, Platon und Ariſtoteles hätten im weſentlichen daſſelbe Syſtem, bezeugt die

beſondere Welt. Die kabbaliſtiſche Idee daher ſchon ſehr gereinigt und von ihrem Urſprung entfernt). Ebenſo auch drei verſchiedene Claſſen von Kräften, die elementariſchen, die ſpecifiſchen, die z. E. beſtimmte Abſonderungen und Prozeſſe in den organiſchen Körpern hervorbringen, und die verborgenen. Die leztern kommen aus der Weltſeele, die aus der intellectuellen Welt abſtammt, aber nur vermittelſt des Weltgeiſtes, der aus den Geſtirnen kommt (aus der himmliſchen Welt und alſo etwas geringeres iſt als die Weltſeele), mit den irdiſchen Dingen verbunden werden könne. (Indem er aber zugleich ſagt, jedes Ding habe ſeine eigenthümliche Natur von den Geſtirnen: ſo gehört eigentlich jede beſtimmte Einheit des Seins zu den verborgenen Kräften, und die ſpecifiſchen ſind nur das Reſultat von dem Zuſammenſein jener mit den elementariſchen.) Die Aufgabe der praktiſchen höheren Phyſik, die er Magie nennt, iſt nun die Abſonderung des Weltgeiſtes, um ihn mit andern Stoffen zu verbinden, der allgemeine Schematismus für dieſen Prozeß iſt die Verwandlung der Metalle in Gold, ſo wie die theoretiſchen Principien in der nach allen ſeinen Ausſagen noch ganz in der Kindheit liegenden Aſtrologie liegen. Dies alſo die beiden höchſten phyſiſchen Wiſſenſchaften. Ueberzeugt war er übrigens von der Richtigkeit der hypothetiſchen Aſtrologie und der willkührlichen Magie oder der Hexerei.

Er ſezte ſich aber auch eine ethiſche Aufgabe, nämlich, wie auch Georgius Venetus, Vereinigung mit Gott, die auf der Anſchauung Gottes beruht. Er ſezt aber zwei Anſchauungen, a priori das unmittelbare religiöſe Bewußtſein, und a posteriori Anſchauung Gottes in der Natur. Leztre ruht natürlich auf erſtrer und wird hiedurch ein Theil der höhern Heilsordnung und die Naturwiſſenſchaft ſelbſt auf die religiöſe Tendenz zurükkgeführt, ganz im Geiſt der neuern Philoſophie. Uebrigens iſt ihm auch außer dem Menſchen in geringerem Grade alles Mikrokosmus. In allem in dieſer Welt iſt alles, nur in jedem auf

ſeine eigne Weiſe, welches ganz mit ſeiner Theorie der Weltſeele ſtimmt.

Theophraſtus Paracelſus von Hohenheim, 1493 bis 1541. Viele Reiſen, auch in weniger bekannte Länder, wahrſcheinlich aus phyſikaliſchem Trieb. Noch größere Sucht Aufſehen zu erregen, als Agrippa. Vorzüglich Chemiker und Arzt. Für beides will er ein neues Syſtem gründen aus Principien der höhern Phyſik. Hier nur die allgemeinen Principien. Nach dem Agrippa, die vier Elemente und das Weſen der Geſtirne bilden zuſammen die organiſche Grundmaſſe, woraus der menſchliche Leib gebildet worden, den limus terrae. Außerdem hat nun der Menſch noch den göttlichen Geiſt, (dieſer und das Weſen der Vernunft ſcheint ihm ganz Eines zu ſein. Auch Agrippa war ſchon in Verlegenheit mit dem Unterſchiede zwiſchen Vernunft und Offenbarung und hob ihn gewiſſermaßen auf) und iſt deshalb Mikrokosmus. Weil er ſich nun das ſideriſche Princip materiell denkt: ſo denkt er ſich in und hinter dem elementariſchen Leib einen ſideriſchen, und dies giebt ihm die Theorie der Geſpenſter und die Principien der Necromantia.

Robert Fludd, 1574—1637, gelehrt, religiös, eifrig in ſeiner Berufspflicht als praktiſcher Arzt. Hervortretende dynamiſche Naturbetrachtung, wenn auch nicht völlig rein. Alles als Thätigkeit, virtus, die entgegengeſezten Aggregatzuſtände als Contraction und Expanſion. Spur der Theorie der Polarität, virtus australis und septentrionalis. Seine Stoffe ſind, Die wenigſten materiellen, Finſterniß und Licht; Waſſer mehr den Uebergangspunkt des organiſchen und anorganiſchen bezeichnend. Aber es liegt darin eine manichäiſche Tendenz, über die er ſich ſelbſt nicht klar geworden iſt, und die eine der Hauptquellen ſeiner Dunkelheit ſein mag. Er ſezt die Finſterniß als ein urſprünglich widerſtrebendes Princip, welches von dem göttlichen Licht verdrängt und ſo die Welt erſchaffen wird. Alle einzelnen Kräfte ſtellt er unter die Form von Sympathie und Antipathie,

also unter die Form des Gegensazes, und bezieht sie auf jenen Kampf. Sonst überwiegend Anwendung auf Physiologie und Medicin.

Jacob Böhm, gest. 1624. Bei ihm alles vom religiösen Interesse aus. Religiöse Zweifel klärten sich ihm ab in einer innern Anschauung Gottes. Diese wollte sich aber auch als Weltanschauung ausbilden, und dazu fehlten ihm alle Kenntnisse. Er bedient sich dabei der paracelsischen Terminologie, ich weiß nicht, ob aus seinen Schriften geschöpft oder aus der zweiten Hand erhalten. Die günstigste Hypothese ist, daß das physische ihm nur Schematismus und Symbolik für das ethische und religiöse war. Nach ihm nichts originelles mehr in diesem Geist *).

Sieht man auf das ganze: so findet man, daß der Einfluß der Kabbala auf die Theosophen so groß bei weitem nicht gewesen ist, als man meint. Aus dem Ungeheuer des Adam kadmon haben sie etwas ganz anderes und besseres gemacht. Nämlich daß man an die Spize aller Naturwissenschaft die Idee des Organismus stellen müsse, daß in diesem das nächste nach dem absoluten, die relative Identität aller Gegensäze, liege und in dem höchsten Schema desselben, dem Menschen, am meisten, und daß man also nur an dem Leben und aus dem Leben alles einzelne müsse zu verstehen suchen. Also haben sie den Grund zu einer lebendigen Physik gelegt und das wahre in ihnen ist am meisten das, was sich jeder todten mechanischen Erklärung widersezt; Antimaterialisten. In der Ausführung aber ist die Ten-

*) Späterer Zusaz Schls. J. B. v. Helmont. — Franz Mercurius von Helmont, geb. 1618, gest. 1699. Christus Mittelwesen zwischen Gott und Creatur. Im göttlichen Wesen Dreiheit ohne Persönlichkeit. Die Schöpfung Ein wesentlicher Begriff. Die Dinge nur accidentell unterschieden. Gegensaz zwischen männlichem und weiblichem auch auf die Gestirne ausgedehnt. Alle inneren Productionen unter dem Typus der Erzeugung. Uebergang von Geistern und Körpern ineinander. In jedem lebendigen eine Menge von Geistern mit Einem Centralgeist.

denz verunglükkt. Sie trägt den Charakter einer aus Mangel an Kenntniß der Mittelglieder, aus Ungeduld, aus Verachtung des entgegengeſezten Prozeſſes der rein empiriſchen Beobachtung, der nothwendig zu Hülfe kommen muß, übereilten Vereinigung des tranſcendenten mit dem empiriſchen. Hieraus iſt auch die ſcheinbare Hauptinconſequenz in Picus und Agrippa entſtanden. Anfangs mußte ſich ihnen ein Gegenſaz zwiſchen höherer und niederer Wiſſenſchaft, der die Form des natürlichen und übernatürlichen annahm, geſtalten beim Zudrängen ſo vieler beſonderer Erſcheinungen und beim Anwenden eines neuen Princips. Wenn ſie inne wurden, wie wenig ſie mit dieſem bis zur wirklichen Wiſſenſchaft gekommen waren, verſchwand er ihnen wieder. Aber die Idee hat nie einer verleugnet. Mit der Magie muß man es nur nicht in unſerm Sinn nehmen; ſie verſtanden darunter nur die Thätigkeit natürlicher und geſezmäßiger Kräfte, die nun in dem Zuſammenſein der Weltkörper unter einander und der intellectuellen Principien mit den phyſiſchen, welches doch die höchſten Schemata des allgemeinen Lebens ſind, vorgeſtellt wurden. In allen Theoſophen iſt nicht zu verkennen eine religiöſe Richtung (im Picus dieſe beſonders in dem oben vergeſſenen Commento sopra una canzona de amore ausgedrükkt), und eine mehr leidenſchaftliche als ganz beſonnene Liebe zur Natur oder zur Geſchichte, beide Principien aber in ſehr verſchiedenen Verhältniſſen. Daher ruhige, wie Georgius Venetus und Böhm, und unruhige wie Picus, Agrippa, Paracelſus. Wir müſſen ſie als die urſprüngliche Form deutſcher Philoſophie anſehen, denn ſeit Albertus Magnus waren Reuchlin und Agrippa die erſten Deutſchen, die ſo emergirten, und ſelbſt Albertus neigte ſchon auf dieſe Seite hin, und haben alſo recht ihren Tiefſinn zu ehren, die Identität der nationalen Form in ihnen zur Anſchauung zu bringen und die einzelnen Goldkörner aufzubewahren. Aber wir müſſen nicht bis zur Parteilichkeit gehen und behaupten wollen, es ſei in der realen Wiſſenſchaft etwas von ihnen zu

lernen, oder ihr Weg müſſe weiter verfolgt werden. Beſonders iſt die Ueberſchäzung des unwiſſendſten unter ihnen, nämlich des Böhm, etwas höchſt unwiſſenſchaftliches.

3. Spätere, nichttheoſophiſche Platoniker.

Franciscus Patricius aus Illyrien, 1529—1597. Nichtphiloſophiſcher Charakter, ruhmſüchtig, ſchmeichleriſch, neidiſch. Seine discussiones peripateticae in ſehr verſchiedenem Charakter. Anfangs auf Uebereinſtimmung Ariſtoteles mit Platon, dann Seitenblikke, daß Ariſtoteles einerſeits Plagiarius iſt und dann doch alle herabſezen will, endlich geradezu als ſtreitend mit dem Chriſtenthume. Möglich, daß er ehrlich geweſen iſt, aber auch, daß er gewechſelt hat, wie er andersdenkende Gönner bekam. Die Polemik könnte gut geweſen ſein, wenn ſie aus einem andern Gemüth gekommen wäre.

Joannes Marcus Marci, 1595—1667, Profeſſor der Medicin in Prag, de ideis operatricibus. Er meint, ſeine Ideen wichen von den platoniſchen ab; es iſt aber nur die von den meiſten überſehene Seite; er vergleicht ſie mit Recht mit den ſtoiſchen λόγοις σπερματικοῖς, hat auch die reine Identität des idealen und realen in den Ideen ſchwerlich ſo feſt gehalten, wie Platon, und ſteht alſo zwiſchen ihm und den Stoikern. Merkwürdig iſt, daß er, um hiemit die Schöpfungstheorie zu verbinden, ſeine Ideen als reale Principien für erſchaffen hält.

Theophilus Gale, presbyterianiſcher Geiſtlicher, geſt. 1677, philosophia universalis. Iſt Platoniker von dem alten kirchlichen Geſichtspunkt aus, daß alle Philoſophen aus der Offenbarung geſchöpft haben und Platon am reinſten. Philoſophie ſoll ſich nach der Theologie richten.

Ralf Cudworth, 1617—1687, Profeſſor in Cambridge. Berühmter geworden in der ſpäteren Zeit, als er verdient. Erneuerter Anſelm. Vorzüglich auf die Realität der Idee Gottes und auf Beweiſe a priori. Daß das unendliche poſitiv ſei und

das endliche negativ, daß das höchſte Weſen als lezles in der Reihe nothwendig ſei (das lezte in der Reihe iſt aber den vorigen gleichartig, daher ſich dieſe beiden Vorſtellungen in einem conſequent ſpeculativen Kopf nicht vertragen hätten), daß alle unendlichen Eigenſchaften weſentlich in Einem Subject ſind; dieſes alles wie Auguſtinus und Anſelm. Platoniſch vorzüglich, daß die Weſen der Dinge Begriffe ſind, was er als Beweis für Gott braucht, weil ſie als ewig in einem ewigen Subject ſein müſſen, und nur ſehr einſeitig aufgefaßt hat. Denn productive Kräfte ſind ihm die Ideen nicht, ſondern eine Weltſeele, substantia plastica, natura genitrix. Weil nämlich die einzelnen Dinge weder von ohngefähr ſein können, noch aus mechaniſchen Urſachen, als welche das lebendige nicht erklären, noch auch von Gott eigenhändig gemacht: ſo müſſe es eine eigne wirkende Urſache dazu geben. Von der platoniſchen Weltſeele iſt hier wenig (?), aber dieſe Urſach iſt die reale Seite der Ideen als Einheit. Nur werden dadurch, was ſehr unplatoniſch iſt, die Gattungen für die wirkende Urſache der Dinge etwas zufälliges (wenn nicht die Berichterſtatter weſentliche Punkte ausgelaſſen haben). In der Ethik leugnet er, daß die moraliſchen Ideen aus der Erfahrung abſtammen, verwikkelt ſich aber, indem er auch gegen die Scotiſten ſtreitet, die ſie vom Willen Gottes abhangen laſſen. Er greift es nicht bei der Wurzel an, daß der Wille Gottes keine zufällige rohe Willkühr ſein könne, ſondern ordnet vielmehr den Willen der weſentlichen Weisheit und Güte unter, die Weisheit regiert den Willen nach der Güte. Hier ſieht man am beſten, wie wenig tief er den Platon aufgefaßt hat. In England iſt er dennoch ſymboliſch geworden. Die die angebornen Ideen verfechten, nennen ſich nach ihm, die dagegen ſtreiten, die lockeſche Schule, polemiſiren gegen ihn. In Deutſchland auch überſchäzt durch Leibnitz (?) und Mosheim.

4. Einheimiſche Peripatetiker.

Zunächſt die meiſten der eigentlichen Literatoren Laurentius Valla, 1415—1465, Nikolaus Cuſanus, Agricola, Ludovicus Vives. Theils populär philoſophiſche Schriftſteller, alſo unter der bekannteſten Form philoſophiſchen Gehalt in die allgemeine Bildungsmaſſe bringend. Theils rüſtige Kämpfer gegen ſcholaſtiſchen Unfug. Am meiſten unmittelbares Verdienſt um Ariſtoteles hat Jacobus Faber Stapulenſis, 1440—1537. Petrus Pomponatius von 1460 bis 1525. Beliebt durch anmuthigen wizigen Vortrag. Begünſtigt von Leo X. und Bembo. Unter dem Vorwand den reinen Ariſtoteles gegen die Averroiſten zu vertheidigen offenbar polemiſche Tendenz gegen das Chriſtenthum nicht nur, ſondern auch gegen das religiöſe Princip. In dem Buch De fato, praedestinatione et providentia ſteht über die Frage, wie ſich die Freiheit mit dem göttlichen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen vertrage, nichts, was man nicht in den Scholaſtikern fände. In dem Buche De immortalitate ſind die eignen Gründe irreligiös, weil die höhere Potenz, die Vernunft, ganz zum niedrigen herabgezogen wird. Eben ſo ſind ſie in dem Buche De incantationibus atheiſtiſch, wenigſtens indirect. Gott kann auf die ſublunariſche Welt nur mittelſt der himmliſchen Sphären wirken und auch den Einfluß von dieſen nur überhaupt beſtimmen. Er iſt alſo ganz beſchränkt und grade in Bezug auf das eigentliche reale, nämlich das beſondere, nichts. Gegen ſeine Unſterblichkeitslehre ſchrieb auf Leo X. Veranlaſſung ein anderer Peripatetiker Auguſtinus Niphus, bekannt wegen Verliebtheit und Obſcönität. Beide zuſammen zeigen, wie dieſe Peripatetiker ganz die materialiſtiſche Weltſeite darſtellen. Die ſpäteren Peripatetiker ſind wenig merkwürdig und bilden nur die reine Tradition.

Sieht man auf die in den Alexandrinern und Scholaſtikern geſezte Verbindung zwiſchen Platon und Ariſtoteles: ſo bekommt

man Luſt, was ſich in dieſem Zeitabſchnitt an beide angeſchloſſen, als Eines anzuſehen. Dann findet man 1. die nicht theoſophiſchen Platoniker und die nicht materialiſtiſchen Peripatetiker gehören zuſammen. In ihnen iſt die Negation der Scholaſtik und das Zurükkgehen auf einfache Formen die Hauptſache, und ſie halten ſich nach individuellen Beſtimmungsgründen an dieſe oder jene von den beiden in der chriſtlichen Zeit am meiſten zum Grunde gelegten; daher auch die auffallende Aehnlichkeit mit frühern chriſtlichen Erſcheinungen. Hieher gehören unter den reinen Peripatetikern auch Melanchthon und die ganze ältere proteſtantiſche Schule. 2. Die Theoſophen auf der einen und die materialiſtiſchen Peripatetiker auf der andern Seite ſtellen die einſeitigen Tendenzen der von der Verbindung mit dem kirchlichen ſich mehr losreißenden Philoſophie dar. Jene das Anfangen von der Einheit, den tranſcendentalen Factor, der ſich den empiriſchen unterwerfen will ohne wahre Vereinigung; dieſe den empiriſchen Factor, welcher ſich über den tranſcendentalen erheben will. Und ſo bildet dieſe erſte Evolution ein eignes ganzes, welches unter einem eigenthümlichen Charakter alle Richtungen in ſich faßt.

Anhang. Außer den Platonikern und Ariſtotelikern findet man auch ſolche, die ſich an andere alte Syſteme anſchließen — Erneuerung des ſtoiſchen durch Lipſius 1547—1606, Scioppius und Gataker, 1574—1654. Vom Gemüth ging es bei Lipſius nicht aus; ſein höchſt zweideutiger nichts weniger als ſtoiſcher Charakter. Es war Reſultat ſeines Studiums der Lateiner und alſo mehr literariſche Tendenz. Auch war ihm die ältere ſtoiſche Schule und deren dialektiſche und phyſiologiſche Seite (die Bücher De physiologia stoicorum ſind gewiß ohne lebendige Einſicht nur Sammlung, da er gar kein Naturforſcher war) ſchwerlich aufgeſchloſſen. Scioppius repräſentirt mehr die Lascivität des verdorbenen Kynismus. Bei Gataker am ernſte-

sten, aber nur die mit dem Christenthum sehr übereinstimmende Moral, so daß diese im ganzen wie die in der Mitte stehenden Platoniker und Aristoteliker anzusehen sind.

Als Erneuerung des epikureischen ist anzusehen Gassendi, geb. 1592, gest. 1655. Viele wollen ihn als Atheisten und seine Berufung auf Kirche und Tadel der epikureischen Irrthümer auch nur als Maske ansehen; allein der Ton ist ganz von anderm Charakter. Auch bei ihm ist es gewiß sehr philologisch entstanden und war ehrliche Apologie. Mit beigetragen hat Opposition gegen die Theosophen, wie aus Gassendis Censur der fluddschen Philosophie deutlich erhellt. Gewiß meinte er, von der absoluten Einheit durch einen bloßen Schematismus von Gegensäzen könne man zu dem unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung, nämlich dem empirisch gegebenen, nicht kommen, und so schlug er den Weg der Atome ein.

Auch als Erneuerer aber des ionischen Systems wird angesehen sein Zeitgenosse Claudius Berigardius, 1592—1663. Er fing an mit Polemik gegen Aristoteles in seinen circulis Pisanis und Vertheidigung der Jonier. Fälschlich des Atheismus beschuldigt, da er sich am meisten an Anaxagoras hielt und also den Geist mit zu Hülfe nahm.

Zweiter Abschnitt.

Eigenthümliches Philosophiren.

1. Hypothetische Physik. Bernhard Telesius, 1508 bis 1588. Fälschlich als Erneuerer des Parmenides angesehen. Es wäre nur vom δοξαστόν etwas und Parmenides war damals

faſt nicht bekannt. Er nennt auch ſein Buch De rerum natura juxta propria principia. Drei Principien, Ein körperliches, unthätiges, welches den andern das Object giebt, die Materie; zwei unkörperliche, thätige, Wärme und Kälte, wovon aber die Kälte relativ unbeweglich iſt. Das Zuſammenſein dieſer beiden in jener muß ſich als eine Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen geſtalten. Maximum der Kälte und Minimum der Wärme iſt die Erde. Maximum der Wärme und Minimum der Kälte iſt der Himmel. Alles Leben iſt Antagonismus zwiſchen Himmel und Erde, die ſich einander zu überwinden trachten. Je mehr irgendwo Bewegung und Leben, deſto größerer Einfluß der Wärme und des Himmels. Daher die verſchiedenen Ordnungen der ſecundären Dinge. Allein das Zuſammenſein der Wärme mit der Materie auch in der größten Vollkommenheit gedacht iſt doch nicht Intelligenz, und jenes geht daher nur auf die phyſiſche Seite des Organismus. Die Seelen werden von Gott jedesmal beſonders geſchaffen. Dies Gebiet liegt alſo außerhalb ſeiner Philoſophie, daher er auch nach ſcholaſtiſcher Ariſtotelik die Seele als Form des Körpers und als ſolche als unkörperlich und unſterblich behandelt. Daher auch natürlich gar keine Ethik. Schwer zu verſtehen iſt noch, wie die Materie keiner Vermehrung und Verminderung fähig iſt, wol aber die beiden Principien. Iſt es partiell gemeint: ſo gilt es von der Materie auch wegen Verdichtung und Verdünnung. Iſt es total gemeint, daß alſo Temperatur erhöht werden kann an Einem Ort, ohne vermindert zu werden am andern: ſo müßten die beiden Principien nicht nur unendlich ſein, ſondern auch frei. Gewiß hat die organiſche Wärmeerzeugung und der meteorologiſche periodiſche Wechſel ihn darauf geführt, aber es iſt nicht klar herausgekommen.

Man ſieht offenbar, Teleſius ging auf Conſtruction der Naturerſcheinungen, alſo auf reale Phyſik aus. Aber er glaubte nicht, daß eine ſolche Wiſſenſchaft allein beſtehen könnte, und fügte deshalb das andere aber ohne eigenthümliche Bearbeitung

hinzu, worin man wenigstens das Gefühl des Bedürfnisses ehren muß.

2. Construction der Einheit diesem gegenüber, repräsentirt durch Andreas Cäsalpinus, 1519—1593, und Giordano Bruno. Cäsalpinus nur als Tendenz merkwürdig. Er ging von der aristotelischen Philosophie aus, brachte aber Veränderungen hinein, die nur von jenem Bedürfniß konnten eingegeben sein. Aristoteles hatte schon die Seele als Princip des persönlichen Daseins nur für vergängliche Erscheinung, das Princip der Erkenntniß aber als in allen Eins und unvergänglich (?) erklärt, als νοῦς ἐνεργητικός. Dies steigerte Cäsalpinus und subsumirte unter denselben Begriff auch Gott als ersten Weltbeweger. Also mit der menschlichen Vernunft und allem, was Seele, Leben ist, substantiell und wesentlich Eins in seinen quaestionibus peripateticis, aber ohne eigenthümliche Ausführung ins einzelne.

Jordanus Brunus Nolanus, ungewisses Geburtsjahr und frühere Geschichte. Dominicaner, abtrünnig aus Religionsscrupeln. In Deutschland Protestant, aber auch bald als paradox gehässig. Aufenthalt in England und Frankreich. Rükkkehr nach Italien. Verbrannt 1600. Dunkler Schriftsteller. Zuerst in der Muttersprache philosophirt della causa, principio et uno und del infinito universo e mondi (hat Brucker auch Recht, das leztere italienisch anzuführen als Original?). Bei den lateinischen Schriften poetische Eingänge; waren nicht unglükkliche Nachahmungen des Lucretius. Das erstgenannte früheste Werk ist die Basis aller andern; alle Principien liegen darin. Es geht von der Distinction zwischen Princip und Ursach aus. Diese ist aber untergeordnet dem Gegensaze Form und Materie. Nämlich Form wurde ihm überwiegend Ursache, weil der thätige Verstand nicht nur im Sein, sondern auch im zeitlichen Zusammensein der Dinge liegt. Er zeigt nun, daß wesentlich die drei Formen der Ursach Eins sind, daß daher auch alle Form Seele ist

und alles im weiteren Sinn beſeelt. Daß das Princip aber die alle Formen aus ſich entwikkelnde als Potenz geſezte Materie iſt, Materie im höheren Sinn als unkörperliches Subſtrat des bleibenden in den wechſelnden Erſcheinungen als urſprünglich leidendes Vermögen, und daß das Princip als Subject geſezt eben ſo weſentliche Einheit des ſinnlichen und intelligibeln iſt. Daher nun das Eins, mit deſſen Darſtellung in der Form des platoniſchen Parmenides, daß man in Einer Beziehung von ihm alle Gegenſäze bejahen, in der andern alle verneinen kann, das Werk ſchließt. Wenn man ſieht, wie Bruno vom Verſtand ausgeht, und wie er göttlichen Verſtand, in dem alles iſt, Verſtand der Weltſeele, der alles hervorbringt, und einzelnen Verſtand, der hervorgebracht wird, gegen einander ſtellt: ſo erhellt, wie nicht nur Atheismus, ſondern auch Pantheismus ihm mit Unrecht vorgeworfen wird. Nämlich Pantheismus iſt da, wo über der Identification Gottes mit der Welt die Trennung ganz vernachläſſigt wird. Dieſer Trennung liegt aber vorzüglich das ethiſche Intereſſe der Trennung der Vernunft von dem paſſibeln in uns zum Grunde. Dieſes nun ſchonte Bruno, wenn er auch ſezte, daß Gott auf jene Weiſe betrachtet nicht Urſache ſei, und fand dadurch eine Hülfe gegen die Verwirrung, welche entſtehen muß, wenn man Verbindung und Trennung in derſelben Beziehung und alſo die eine als Maaß der andern ſezen will. Und jenes ausdrükkliche Sezen Gottes als reines Sein ohne zeitliche Action iſt nothwendig, weil doch das Hervorbringen auf dem Sein ruhen muß. Auch war Bruno ſichtlich zu bloßen Vorſichtsmaßregeln zu ehrlich. — Die andern Schriften ſind theils Verſuche, von hier aus in die reale Conſtruction einzugehen, theils Darſtellung der Einheit von einem andern Punkt aus.

Lezteres in dem Buche De minimo. Deshalb wollten ihn viele zum Atomiſten und Wiederherſteller der demokritiſchepikuriſchen Philoſophie machen. Das Buch iſt ſehr dunkel; aber jenes widerlegt ſich ſchon durch den Hauptſaz, daß das Minimum und

Maximum daſſelbe iſt. Das weſentliche iſt wahrſcheinlich, darzuſtellen, daß die Identität eben ſo gut im kleinſten iſt, als in der Totalität. Die Verwirrung mag größtentheils daraus entſtanden ſein, daß er gegen die Untheilbarkeit des unendlichen ſtreitet und zu genau Arithmetik und Geometrie paralleliſirt und im erfüllten Raum ebenfalls eine Einheit haben will. Unmittelbare Fortſezung der tranſcendentalen Principien iſt das Buch De monade, numero et figuris. Hier wird unter neupythagoriſchem Zahlenſchematismus und einer ihm wahrſcheinlich eignen geometriſchen Conſtruction die Entwikkelung der Einheit zur Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Die Zwei als Schema des Gegenſazes, die Drei der Combination u. ſ. w. mit ſteigender Willkührlichkeit bis zur Zehn. Seine ehemalige Vorliebe für die ars des Lullus hat ſich hier in etwas beſſeres aufgelöſt, indem ein Syſtem von Begriffen unter dieſem Schematismus aufgeſtellt und der formale Grund zur realen Conſtruction gelegt iſt. Am meiſten ins reale geht das Buch De numero et innumerabilibus oder de infinito universo et mundis, worin ſeine Weltanſchauung im großen niedergelegt iſt; die Unendlichkeit der Welt als nothwendig wegen der Unendlichkeit der Urſache und weil ſonſt ein begrenzendes Nichts da ſein müſſe. Die Belebung der Weltkörper durch eine eigne Seele, die eine individualiſirte Modification der Weltſeele iſt, ihre Eintheilung in Sonnen und Planeten ſind das weſentlichſte und ſicherſte. An dieſe Weltanſchauung knüpft ſich auch das wenige ethiſche, daß der Menſch ſich zur Beſchauung erheben und eben dadurch die Identität des idealen und realen in ſich tragen müſſe, und daß dieſes Vereinigung mit Gott und Verherrlichung Gottes ſei. Auch hier ſieht man, wie ihm Identität des realen und idealen das höchſte iſt, und dieſes ſowol als ſeine Grundanſchauung vom Weltverſtand hätte ihn vor dem Vorwurf des Atheismus und des Materialismus ſchüzen ſollen. Die Verwirrung ſeines Lebens iſt in demſelben gegründet, wie die Unvollendung ſeiner Wiſſenſchaft. Es fehlt

ihm das Hinabſteigen zum beſondern und das freundliche Verkehren mit demſelben. Daher ſtieß er überall hart auf und trennte ſich gleich wieder, wo er ſich angeſchloſſen hatte. Er hatte vielleicht die größte Kenntniß des philoſophiſchen Alterthums zu ſeiner Zeit. Das Zuſammenfaſſen von pythagoreiſchem, eleatiſchem und herakleitiſchem giebt ihm eine tiefe Aehnlichkeit mit Platon. Zur vollkommnen Kenntniß ſeines philoſophiſchen Charakters gehört auch manches wenigſtens von ſeinen poetiſchen Productionen z. E. die Schrift De gli eroici furori. — Gegenſtükk zu ihm

Thomas Campanella *), 1568—1639. Nämlich, wie in Bruno Uebergewicht des tranſcendenten: ſo in ihm Uebergewicht des realen, aber auch mit beſtimmter Tendenz zur Vereinigung. Alles Wiſſen iſt ihm Geſchichte, weil alles auf Maſſen von ſinnlichen Wahrnehmungen zulezt beruht **). Er ſondert zuerſt ab die göttliche, die ſich auf die Offenbarung gründet, und theilt dann die menſchliche in die natürliche und ſittliche. Dieſe beiden haben jede eine eigne Hülfswiſſenſchaft, die natürliche die Mathematik, die ſittliche die Rhetorik und Poetik. Gemeinſchaftlich für beide die Metaphyſik, welche ihnen die Principien giebt ***).

*) Anm. Schls. NB. Campanella ganz nach Buhle. Ich hatte bei mir die philosophia rationalis, aber ohne ſie zu nuzen. (Anm. des Herausg. Es folgen hierauf am Rande eine Anzahl ſpäterer Notate, welche beweiſen, daß Schl. bei dem, was Buhle dargeboten, nicht ſtehn blieb; doch ſind dieſe Bemerkungen zu abgeriſſen, als daß ich mehr als einige derſelben mitzutheilen hätte.)

**) Sentire est scire. Verluſt des eignen Seins und Annahme eines fremden.

***) Die Metaphyſik ſollte die allen Wiſſenſchaften zum Grunde liegenden Gemeinbegriffe behandeln. Nicht reine Ontologie, denn er nimmt auch moraliſche und Freiheitsbegriffe auf. Eingetheilt in 1. Principien des Erkennens 2. Principien des Seins 3. Principien des Handelns. Der dritte Theil handelt von den Merkmalen zur Prüfung der Geſezgebung und der Religion. Das Geſez iſt außer dem göttlichen ewigen Geſez a. das Naturgeſez b. allgemeines Völkergeſez c. poſitives Geſez. — Alle Dinge beſtehen aus dem Vermögen des Seins, dem Wiſſen des Seins

Hier nimmt alſo das tranſcendente eine untergeordnete Stelle ein und die Hauptſache iſt die reale Wiſſenſchaft. Indem er nun aber alles reale Erkennen auf die Empfindung zurükkführt, ſcheint die Verbindung zwiſchen beiden zu fehlen, und man weiß nicht, woher der Metaphyſik das Vermögen Principien zu geben *). Für das reale geht er nun aus vom Selbſtbewußtſein und findet in uns Kraft, potentia, Erkennen und Neigung. Eben dieſes ſezt er analog auch in den Dingen (wahrſcheinlich, weil ſie nur auf dieſes dreies in uns wirken können), und findet von den Dingen einen Uebergang, der aber hier ganz willkührlich iſt, zu Gott als der höchſten Einheit. Gott ſelbſt und ſein Einfluß auf die Welt, welcher die metaphyſiſchen Principien ausmacht, wird ebenfalls nach jenen drei Begriffen behandelt und dadurch Nothwendigkeit, Schikkſal und Harmonie beſtimmt. Man ſieht, wie alle äußere Erfahrung auf die innere gebaut wird und dieſe der vermittelnde Punkt iſt. Das weſentlichſte Verdienſt des Campanella iſt wol ſein architektoniſches Beſtreben; aber wie ihm alles Wiſſen Geſchichte iſt: ſo ſteht auch dieſes unter der Potenz der Geſchichte da. Denn ſo war das Wiſſen geworden in der neuern Zeit, das reale von der Beobachtung und Erfahrung aus für ſich, das tranſcendente von dem innerſten des Bewußtſeins aus unabhängig von jenem; und ſo ſtand beides neben einander, aber mit dem Gefühl, daß Vereinigung nothwendig ſei. In dieſem Sinne bildet Campanella ein Gegenſtükk zu den Theoſophen, daß bei ihnen willkührlich war die Conſtruction des beſondern aus dem tranſcendenten, bei ihm umgekehrt der Uebergang aus dem beſondern ins tranſcendente.

---

und der Liebe des Seins, wodurch ſie Bild der Gottheit ſind. — Die Einheit iſt das durch jene Primalitäten weſentlich gewordene Ding. Gott die höchſte Einheit und Allheit.

*) Das göttliche Wiſſen iſt ein actives. Er weiß die Dinge dadurch, daß er ſie gemacht hat. Alſo konnte Campanella ſagen, durch das Empfinden Gottes komme dieſes Wiſſen zu unſerem paſſiven hinzu. Er nimmt an eine innere Religion, die in allen dieſelbe ſei, und eine äußere.

In Bruno iſt unverkennbar die reine Productivität, welche immer mit einer großen Sicherheit in der Sphäre, in der man ſich bewegt, verbunden iſt. Es iſt zwar, wenn man ſeine philoſophiſchen Anſchauungen einzeln betrachtet, vielleicht keine darunter, die nicht in ſehr ähnlicher Form ſchon da geweſen wäre, aber in ihrer ſehr lebendigen und innigen Verbindung tragen ſie deutlich den Stempel der Individualität, und eine neue Garantie giebt die poetiſche Seite. In Campanella iſt eben ſo wenig zu verkennen die mehr kritiſche, ſichtende, alſo nur reproductive Tendenz. Damit hängt zuſammen das ſtreng proſaiſche und die complicirte unſichere Polemik gegen den Skepticismus. Dieſe iſt ganz, als müſſe er ſich ſeiner eignen Haut wehren, und die Noth zu dieſer Nothwehr war nicht außer, ſondern in ihm. Das Uebergewicht des empiriſchen im realen neigt immer zum Skepticimus, weil alle Wahrnehmung, je reiner empiriſch ſie iſt, um ſo mehr in eine unendliche Mannigfaltigkeit des unendlich kleinen zerfällt und kein combinatoriſches Princip ſtreng nachgewieſen werden kann. Dieſe Neigung kann nur überwogen werden bei denen, welche todt genug ſind, um ſich der Autorität und dem Schlendrian hinzugeben, und bei denen, welche ſelbſt ſehr productiv ſind, wo denn aus der innern Thätigkeit das Gefühl der Sicherheit hervorgeht. Das war nun Campanella nicht.

Dieſe Neigung zum Skepticismus nun hat ſich damals auch einzeln herausgearbeitet und als Repräſentanten derſelben ſind zu nennen

Sanchez und la Mothe Le Vayer. Der erſte Portugieſe, geb. 1562. In ſeinem als ſehr ſcharfſinnig und geiſtreich gerühmten Buche De multum nobili scientia, quod nihil scitur giebt er ſeinem Skepticismus eine ganz allgemeine Geltung, um nicht als vorzüglich antiariſtoteliſch hervorzutreten, und verſpricht, nachdem er die Einbildung des Wiſſens gezüchtiget, eine einfache Wiſſenſchaft auszubauen. Dies hat er nie geleiſtet, vielleicht weil es ihm überhaupt nicht Ernſt war, vielleicht,

weil er fürchtete, unter ſeiner eigenen Polemik zu bleiben, vielleicht weil es ihm zu gering für die Darſtellung erſchien. Der andere

La Mothe le Vayer, 1586—1672, franzöſiſcher Prinzenerzieher und immer in höfiſchen Verbindungen; cinq Dialogues a l'imitation des Anciens par Oratius Subero. Vorzüglich gegen die Sicherheit der moraliſchen Begriffe aus der Verſchiedenheit der Sazungen und Lebensweiſen der Völker. Eben ſo auch gegen die natürlichen Religionsbegriffe. Ob es ihm mit der Zurükkweiſung auf die Offenbarung Ernſt geweſen, möchte ich bezweifeln. Er ahmt zwar in der Form die alten nach und in der Methode den Sextus, aber doch iſt er von der Anſchauung des ihm unmittelbar gegenwärtigen Lebens ausgegangen. Es bildet ſich eine Schule nach ihm, aus der unter andern Foucher Geſchichte der akademiſchen Philoſophie hervorging. Man hat dieſe Schule wol als Erneuerung des Pyrrhonismus angeſehen nach der Analogie anderer Syſteme, aber unpaſſend. Bei den andern hebt die Evolution an mit genauem Anſchließen an die alten, und allmählig ſezt ſich eigenthümliches daran. Hier umgekehrt fängt ſie mit eigenthümlichem an und endet nur mit Anſchließen an die alten. Hieher gehören auch noch indirecter Weiſe Montaigne und Cardan, mehr wegen der Art, wie eine philoſophiſche Tendenz auf ihre Perſon wirkte, als wie ſie auf die allgemeine Bildung gewirkt haben.

Montaigne, 1533—1592. Vielſeitige Bildung und Streben nach ruhigem Genuß, große innere Sicherheit und Klarheit, aber ſkeptiſch gegen alles, was objectiv gelten will. Zu ihm gehört auch noch Charron.

Cardan, 1501—1574, ſehr gelehrt, alſo objective Sicherheit, aber große Unſicherheit nach innen zu, ſo daß er ſich ſelbſt nicht als Einheit begreifen kann. Auch dies aus dem Empirismus, durch den die Spaltung der Seelenvermögen immer zunimmt und die Einheit zurükktritt. Als ein ethiſches Monſtrum

thut man Unrecht ihn zu betrachten. Dieſelbigen Unſittlichkeiten regen ſich gewiß lebendig in jedem und ihr Ausbruch kann viel leichter zurükkgehalten werden in einem geſezmäßigen Zeitalter als in einem ſo laſciven.

Ganz ähnlich dem Campanella, aber wegen ſeines größeren Einfluſſes lieber nach ihm aufzuſtellen, wiewol etwas älter

Franz Baco von Verulam, geb. 1560, geſt. 1626. Sein Leben und Charakter, wiewol zeigend, daß er nicht vom höchſten aus durchgebildet war, ſteht doch nicht in unmittelbarer Relation zu ſeiner Philoſophie. In dieſer daſſelbe Uebergewicht der empiriſchen Seite, daſſelbe architektoniſche Beſtreben und daſſelbe Nebeneinanderſtellen des tranſcendenten *). Er theilt nach drei Vermögen des Menſchen, Gedächtniß, Fantaſie und Vernunft, alles Wiſſen ein in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie. Aber was iſt Gedächtniß für ſich? Jedes einzelne muß ein Wiſſen ſein und als ein Wiſſen zuſammengefaßt ſein, dann liegt in jedem einzelnen ſchon die Combination mit dem übrigen, und es bleibt höchſtens für das Feſthalten des vereinzelten eine eigne Kunſt übrig, die aber weder die Geſchichte iſt, noch überhaupt unter dem Wiſſen einen Plaz einnehmen kann. Wenn man ſagt, daß auch bei jeder Anſicht Geſchichte und Philoſophie in einander laufen: ſo iſt das falſch, in wiefern man aus zwei Elementen a priori und a posteriori das Wiſſen conſtruirt, denn das Betrachten unter dem Uebergewicht des einen iſt immer Philoſophie, und unter dem andern Geſchichte. Ganz wunderlich iſolirt ſteht nun auch Poeſie, welche als Kunſt die Fantaſie keineswegs erſchöpft. Bei ihr geht er auch aus der Analogie der weiteren Eintheilung heraus. Für die andern beiden nimmt

*) Spätere Anm. Schls. Das Werk De augmentis scientiarum enthält den erſten Theil ſeines großen Entwurfs, nämlich die Eintheilung der Wiſſenſchaften; das novum organon den zweiten, die Lehre von Erklärung der Natur; das lezte, die Philoſophie, ſollte das Reſultat aller Geſchichte und Erfahrung ſein für Wiſſen und Handeln.

er nun zu Hülfe eine objective Eintheilung in Gott, Mensch und Natur und hat also Geschichte und Philosophie von allen dreien. Wie lassen sich nun aber diese drei coordiniren? Mensch und Natur stehen unter Gott, und wie kann man etwas von Gott wissen als durch beide? Ja auch Mensch und Natur können von dieser Ansicht nicht getrennt werden, indem jeder empirische Moment ein Zusammensein von Mensch und Natur ist. Nämlich Baco will alle Erkenntniß aus der Wahrnehmung durch Induction entstehen lassen *), und verwirft den Syllogismus als nur fürs Disputiren tauglich, denn der Obersaz könne immer nur durch Induction erhalten werden und der Untersaz durch Wahrnehmung, im Schlußsaz aber sei nichts neues enthalten. Das ganze sei nur die Controlle der Wahrnehmung und Induction. Ist nun jede Wahrnehmung ein Zusammensein von Mensch und Natur: so kann auch durch die Induction nichts anderes erreicht werden. Der höchste Punkt, auf den man kommt, ist Gott, der aber für sich kein Wissen weiter ausmacht; denn wie läßt sich von Gott aus eine Induction veranstalten? — Die Geschichte theilt sich in göttliche, menschliche und natürliche. Unter der göttlichen Offenbarungs- und Kirchengeschichte, die doch rein menschlich ist. Die natürliche, nicht Naturbeschreibung, aber sehr scharfsinnig in historia generationum, die der regelmäßigen Producte, und praetergenerationum, die der unregelmäßigen Wirkungen (Nur beruht die Eintheilung offenbar auf unvollkommner Kenntniß der Natur, und muß sich im Fortschreiten aufheben, denn alles ist nur als Natur erkannt, in wiefern es als regelmäßig erkannt ist), und in Geschichte des Gebrauchs der Natur, technologische Geschichte. Hier kommt offenbar Mensch und Natur wieder zusammen. Er sollte eben so eine Abtheilung

*) Spätere Anmerkung Schls. Er verwirft ganz den Grundsaz, Finis mensura rerum. Die Wahrnehmung muß durch Erweiterung des Sinnes gesteigert werden zu Versuch und Beobachtung. — Die hypothetische und teleologische Physik nennt er Anticipation der Natur.

gemacht haben für das foedus zwiſchen Menſch und Natur, wie für das zwiſchen Leib und Seele. Dann würde aber in dieſe alles gefallen ſein. Die menſchliche Geſchichte iſt die bürgerliche und wiſſenſchaftliche; jene beruht auf der philosophia civilis; in der nähern Beſchreibung von dieſer ſieht man, wie ihm die Geſchichte nichts iſt, als was unter das Sammeln gehört. Philoſophie 1. göttliche iſt die natürliche Theologie. Aber dieſe kann kein ausgedehntes Wiſſen ſein. Sonderbar giebt er ihr noch einen Anhang von Engeln und Geiſtern; 2. natürliche iſt operative und ſpeculative. Die operative iſt Mechanik und Magie, leztre im natürlichen Sinn, das Wirken mit der qualitativen Seite der Dinge. Die ſpeculative iſt Metaphyſik, Lehre von Formen und Endurſachen, gegen welche leztere er aber nur polemiſirt, und Phyſik, oder von den Principien der Dinge und von der Mannigfaltigkeit der Dinge *). Leztere iſt aber, wenn man aufs einzelne ſieht, Geſchichte, wenn aufs allgemeine, Formenlehre; 3. menſchliche Philoſophie iſt 1) philosophia humanitatis, a. vom Körper, Medicin und Kosmetik, worunter auch alle Künſte, b. von der Seele, Pſychologie, Logik und Ethik **). Wenn aber alle Begriffe nur durch Induction erworben werden: ſo kann die Pſychologie nicht coordinirt ſein, ſondern iſt die einzige Wurzel von allen; 2) civilis, Geſeze und Politik. Aber worauf ſoll die Theorie von dieſen beruhen? Nur rein auf der Erfahrung, Solche Verfaſſungen und Geſeze bringen ſolche Wirkungen hervor.

---

*) Spätere Anm. Schls. Phyſik als Lehre von den wirkenden und materiellen Urſachen nach der ariſtoteliſchen Quadruplicität. Vere scire est scire per causas. — Gegen die Endurſachen polemiſirt er in der Phyſik, läßt ſie aber gelten in der Metaphyſik.

**) Spätere Anm. Schls. Logik iſt Lehre von Erfindung, Beurtheilung, Behalten und Vortrag. Die alte Logik läßt er zu in der philosophia civilis und in der Theologie. Mathematica et logica ancillarum loco erga physicam se gerere debent. Ethik iſt Lehre vom höchſten Gut und Lehre von der Bearbeitung des Gemüths, georgica animi.

Aus dieser allgemeinen Anwendung erhellt die Mangelhaftigkeit des Princips als solchen. Als Maxime aber für die Naturwissenschaft und besonders für ihre Kritik war es sehr gut. Die vielen ganz willkührlich gebildeten Begriffe seit den ionischen Physiologen und dem Aristoteles mußten sich nun durch eine große Analogie rechtfertigen, und das Bestreben, diese zu finden, mußte auf allmählig richtigere Naturansichten führen. Nur hatte er Unrecht, gegen die syllogistische Methode zu fechten, da diese und die inductive einander wesentlich ergänzen. Aber auch so ist nichts ganzes da, denn die Induction ist eigentlich nur die Methode für den Causalitätsbegriff, der immer im werdenden Sein stehen bleibt. Das absolute also ist so nicht zu finden.

Auf diese Weise nun konnte sich an dem Baco, wiewol nicht sein Schüler, entwikkeln

Thomas Hobbes, geb. 1588, gest. 1679. Seine Hauptformel, daß alles menschliche in sinnlichen Functionen gegründet sei, ist nur anderer Ausdrukk für das Gesez des Baco. Nimmt man ein selbständig vernünftiges Element an: so ist dieses auch in allem Thun und Leiden als Minimum und also der Unterschied des menschlichen und thierischen überall. Nimmt man dieses nicht an: so muß man die Identität von Mensch und Thier so weit ausdehnen als möglich. Dies thut Hobbes. Aus der Empfindung läßt er die Fantasie entstehen als Festhalten des verschwindenden, und den Verstand als Combination *). (Hiezu aber kann er kein anderes Princip haben, als die Unsicherheit, ein einzelnes als solches zu fixiren, welche immer theils auf ein größeres ganze, theils auf ein kleineres einzelne ausgehen muß.) Auf der praktischen Seite aus dem Begehren die Deliberation und den Willen **), die auch nur von der Unsicherheit ausgehen.

*) Anm. Schls. Alles Denken ist Rechnen mit unsern Fantasmen.

**) Anm. Schls. Geist ist ein für die Sinne zu feiner Körper. Der Wille ist die durch die Vorstellung geförderte oder gehemmte Lebensbewegung.

Beides hat der Menſch mit den Thieren gemein und es bleibt ihm nur die Form des Verſtandes, welche auf der Sprache beruht, und die Form des Willens, welche auf dem Staate beruht. Aber er kann nirgend klar machen, wie man zu Sprache und Staat kommt. Die Sprache als heterogenes für die Fantaſie, welche nur unmittelbar die Bilder revidiren und wieder beleben müßte, der Staat als heterogen für den Eigennuz, der mit wechſelnden Verhältniſſen beſſer führe, liegen beide in dem von ihm verkannten rein vernünftigen Element. Die Sprache iſt der Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtſeins von der Realität des allgemeinen, welches dem Hobbes erſt ein durch die Sprache gemachtes iſt. Eben ſo iſt der Staat Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtſeins der Gemeinſchaftlichkeit, die in der höhern menſchlichen Einheit gegründet iſt. Zur höchſten Einheit nun kann Hobbes gar nicht kommen. Er ſezt zwar die Annahme eines Gottes als erſter Urſache als ein nothwendiges Factum für diejenigen, die ſich in die Erforſchung der Urſachen einlaſſen, allein dies iſt eine leere und todte Poſition. Leer, weil er behaupten muß, das unendliche könne nicht real geſezt werden, weil es nicht im Sinne geweſen iſt, und, Gott ſei unendlich, hieße nichts weiter, als Gott ſei unvorſtellbar. Todt, weil er alle Religion von dieſer Annahme trennt und nur der Unwiſſenheit und Furcht zuſchreibt, wie er denn auch zwiſchen Religion und Aberglauben keinen andern Unterſchied kennt, als daß erſtere öffentlich und lezterer privat ſei *). Er muß aber ſo, weil er keine Liebe annehmen kann; denn wie die Religion nichts anderes iſt als die unmittelbare Realität des abſoluten im Bewußtſein: ſo iſt die Liebe nichts anderes, als die Realität des allgemein menſchlichen im Bewußtſein. Jeder Menſch iſt ihm

*) Anm. Schls. Er nimmt an ein regnum Dei per praecepta. Dieſe werden bekannt ratione, revelatione, prophetia. Aber ſie müſſen ſanctionirt ſein vom Staate.

alſo in dem Maaß, als er vollſtändig iſt, auch iſolirt, die frühern Bande fallen ab, er ſteht den andern gegenüber, die ihm urſprünglich nur Sache und Mittel ſind. Daher iſt auch jeder eine Waare, und die Achtung ein Product der Nachfrage und Concurrenz. Daher der natürliche Krieg Aller gegen Alle als Baſis des Daſeins. Der Staat iſt ein man weiß nicht wie erfundenes Hülfsmittel gegen dieſen, das aber nur unter Vorausſezung eines abſoluten Despotismus hinreicht, ſo daß die *Garantie* der Sicherheit auf dem Bedürfniß des Herrſchers ſich in ſeiner Herrſchaft zu erhalten beruht. So geht der Skepticismus nun auf allen Seiten wieder in abſolute Willkühr aus.

Dieſem Despotismus ſezt er auf der andern Seite Grenzen durch die Beſtimmung, der Unterthan ſei nur ſo lange zum Gehorſam verpflichtet, als der Oberherr die Kraft habe ihn zu ſchüzen. Da nun dies aber nur dem Urtheil des Unterthanen ſelbſt überlaſſen ſein kann: ſo iſt mit dem Despotismus zugleich principienmäßig die Rebellion geſezt und alſo der Staat wieder aufgehoben. Als eins der größten Motive des Staates ſtellt Hobbes die Kirche dar. Die Organe wahrer Offenbarungen ſind immer zugleich ſtaatbildend. So kommen Staat und Kirche zuſammen und lezterer bleibt nichts für ſich als die eigentliche Offenbarung, nämlich die Myſterien; alles andere hat der Staat auszulegen. Dies iſt die Theorie, die aller Kirchenfeindſchaft in England und Frankreich hernach zum Grunde gelegen hat. Deshalb werden die engliſchen Freidenker und die franzöſiſchen Encyklopädiſten nicht beſonders erwähnt werden.

(Ein ſonderbares Gegenſtükk von Hobbes in Bezug auf die Staatstheorie iſt J. J. Rouſſeau. Er ging auch von einer Ungeſelligkeit aus, aber von einer gutmüthigen, zahmen, die nichts anderes als ſeine auf die menſchliche Natur übertragene Perſönlichkeit war. Seine Ungeſelligkeit hat keinen Krieg zur Folge, ſondern eine ſich iſolirende rohe Freiheit, die ihm der ideale Zuſtand des Menſchen iſt. Niedriger Standpunkt, weil

auf dieſe Weiſe nichts großes durch die Menſchen zu Stande kommen kann, feigherzige Idololatrie der Perſönlichkeit. Die Cultur will er nicht wie Hobbes um den Preis der Unterwerfung erkaufen, ſondern haßt ſie als bedingt durch den Staat, der die natürliche Freiheit beſchränkt, und als Quelle der Laſter. Den Staat als nothwendiges Uebel will er ſo klein und ſchwach als möglich. Die Kirche erſcheint ihm nach der Analogie des Staates.) Aber eigentlicher gleichzeitiger Gegenſaz zu Hobbes in dieſem Punkt war

Hugo Grotius, 1583—1645. Er ging nicht von der Speculation aus, ſondern vom realen, und hatte nur die Abſicht die geſelligen Verhältniſſe der Staaten aus ihren natürlichen Gründen zu entwikkeln. Nur zu dieſem Behuf ſtellt er allgemeine Principien auf. Er unterſcheidet göttliches und menſchliches, willkührliches und natürliches Recht. Das göttliche Recht iſt willkührlich, weil Gott nicht nach Nothwendigkeit handeln kann, aber es iſt Norm des menſchlichen natürlichen. Lezteres iſt die jedesmalige wirkliche Form der Offenbarungen des Rechtsprincips, erſteres die abſolute, und ſo wird durch dieſe Annahme, zumal er das beſondere göttliche Recht, die jüdiſche Theokratie, vom allgemeinen trennt, der Wiſſenſchaft kein Nachtheil zugefügt. Das natürliche menſchliche Recht nun beruht auf der Geſelligkeit der menſchlichen Natur, welche gemeinſames Leben anſtrebt. Er unterſcheidet darin das bürgerliche, welches die Baſis des willkührlichen iſt, das Völkerrecht als jus latius patens, und das Hausrecht als jus arctius patens. Weiter ausgeführt ohne viel eigne Zuthaten hat dieſes Schema und ſo das erſte ſyſtematiſche Naturrecht dargeſtellt Puffendorf, 1632—1694. Dieſe Anſicht beruht eben ſo beſtimmt auf dem Realismus. Denn was iſt die Geſelligkeit anders als die dem einzelnen als bewegendes Princip einwohnende menſchliche Gattung? Daher auch Staatsrecht und Völkerrecht zugleich entſteht, indem dieſes das nothwendige Hinausreichen jenes Princips über die Grenzen des

Staats ausdrükkt. Die wahre Aufgabe des Naturrechts wäre nun geweſen, das Verhältniß des natürlichen und willkührlichen Rechts, die Entſtehung des poſitiven aus jenem allgemeinen Princip nachzuweiſen und dies Princip ſelbſt als die Quelle aller Mannigfaltigkeit des poſitiven und als überall in dieſem und nirgend außer dieſem darzuſtellen. Indem aber ſtatt deſſen in der Folge der Gegenſaz zwiſchen dem natürlichen und willkührlichen Recht immer ſchroffer aufgefaßt und dieſes als gleichſam zufällig, wenigſtens aus andern Principien entſtanden dargeſtellt wurde: ſo bildete ſich theils das Naturrecht zu einer leeren Diſciplin, indem es die Form einer realen Wiſſenſchaft annahm, ohne ein reales Object zu haben, theils wurde der nicht nach dieſer leeren Diſciplin zugeſchnittene Staat als ein Nothſtaat, als ein unnatürlicher Zuſtand angeſehen, und dadurch der Grund zur anarchiſchen Denkungsart gelegt.

Als Nachfolger und Vervollſtändiger des Hobbes, was ſeine allgemeine Theorie betrifft, iſt anzuſehen

John Locke, geb. 1632, geſt. 1704. Hauptwerk Essay on human understanding *). Darlegung der Entſtehung aller

*) Spätere Anm. Schls. Philoſophie = wahre Erkenntniß der Dinge. Wir ſollen nur erkennen, was wir nöthig haben, um unſere Beſtimmung zu erfüllen. Grund der Gefühlsphiloſophie. Dadurch daß er den Begriff des Vorſtellens aus der Reflexion ableitet, hat er den berkeleyſchen Idealismus veranlaßt. Auch dadurch, daß er ſezte, Eigenſchaft eines Dinges iſt ein Vermögen deſſelben eine gewiſſe Vorſtellung hervorzubringen. (Colliers Idealismus geht vorzüglich auch davon aus, es laſſe ſich gar keine Abſicht denken, wozu Gott eine Außenwelt hätte erſchaffen ſollen, wenn die übereinſtimmende Succeſſion der Vorſtellungen auf einem anderen Wege zu erreichen war. Berkeley wollte eigentlich den Skepticismus, der in Locke lag, corrigiren. Der Skepticismus hätte aus ſeinem Idealismus eben ſo gut entſtehen können, wenn er alt genug geworden wäre.) Seine Polemik gegen die angebornen Ideen beruht 1. auf der Abläugnung der allgemeinen Beiſtimmung, 2. auf der Behauptung, daß dieſe nichts beweiſe, wenn ſich eine andere Entſtehung nachweiſen laſſe. Der Begriff Subſtanz iſt nur Reſultat von der Bemerkung des Vereinigtſeins der primitiven Eigenſchaften, von denen man

Erkenntniß aus der ſinnlichen Function. Er nimmt an drei Quellen der Erkenntniß, die Wahrnehmung des Zuſtandes, Senſation, die Wahrnehmung der Gegenſtände oder die objective Seite des Sinnes, Anſchauung, und die Wahrnehmung der eignen Thätigkeiten oder die Reflexion. Hier ſcheint Sinn als Paſſion und Thätigkeit als Action einander gegenüber zu ſtehen; das iſt aber nicht. Soll eine Reflexion etwas eignes ſein: ſo muß ſie die Thätigkeit als Thätigkeit auffaſſen. Als ſolche aber ſteht ſie unter dem Princip der Willensbeſtimmung und der Wille wird nie beſtimmt, als wenn ein Zuſtand der Unbehaglichkeit eingetreten iſt. Alſo iſt die Reflexion nur die Wahrnehmung von den Wirkungen der Senſation. Alles Handeln alſo wäre unabhängig von der Reflexion, die immer erſt nachkäme. Alles Erkennen ferner iſt entweder einfache Vorſtellung oder zuſammengeſezte, und die ganze Theorie iſt die Deduction der Art, wie aus dem einfachen das zuſammengeſezte entſteht *). Er erkennt nun drei Methoden, Zuſammenfügung, Gegeneinanderhalten oder Vergleichung, und Abſtraction.

Dieſe einander zu coordiniren, iſt wieder Unrecht. Das einfache kann weder verglichen, noch kann von etwas darin abſtrahirt werden. Die beiden lezten alſo ſezen ſchon zuſammengeſeztes voraus und ſind alſo nicht urſprüngliche modi. Aber ſie ſind auch unter ſich nicht recht zu trennen. Denn wie iſt Abſtraction möglich, als indem man das abſtrahirte als ein gemeinſchaftliches ſezt, und alſo durch Gegeneinanderhalten. Beides unterſcheidet ſich nur durch die Richtung auf die Einerleiheit und Verſchiedenheit und es kann kein Gegeneinanderhalten geben als

---

nicht glauben kann, daß ſie für ſich ſind. Daher hält er ihn für einen unklaren und wenig brauchbaren. Dies erweitert iſt die Baſis des humeſchen Skepticismus.

*) Spätere Anm. Schls. Erkenntniß iſt Wahrnehmung von der Verbindung und Uebereinſtimmung der Vorſtellungen oder von dem Gegentheil. Die Beziehungen ſind 1. Identität und Differenz 2. Relation 3. Coexiſtenz 4. Realität.

in einer von dieſen beiden Beziehungen. Dieſe müſſen alſo als Schemata der Operation vorangehen. Sie ſind aber nach Locke weder einfache Vorſtellungen, denn ſie ſind nie urſprünglich im Denken, noch können ſie zuſammengeſezte ſein, da die lezten beiden Formen des Zuſammenſezens unter ihnen ſtehen, und die erſte ebenfalls, indem die Zuſammenfügung ebenfalls eine des gleichen oder des verſchiedenen iſt. Hier hätte alſo Locke nothwendig auf die Idee von angebornen Ideen als Formen kommen müſſen, wenn er es nicht mit angebornen Ideen ſo craß genommen hätte. Die Zuſammenfügung des gleichartigen aber, wie die Vorſtellung einer größern Maſſe entſteht aus Aneinanderfügung mehrerer kleinern, hebt den ganzen Gegenſaz zwiſchen einfach und zuſammengeſezt auf. Nämlich Locke hält den Begriff des unendlichen auch nur für negativ, wie Hobbes *). Wir könnten nie eine Vorſtellung haben von einem Gegenſtand als aus einem unendlichen Prozeß entſtanden. Nun aber iſt auch keine Vorſtellung eines gleichartigen ſo klein, daß wir ſie nicht ſollten als zuſammengefügt aus kleineren anſehen können. Alſo wird das Einfache ein unendlich kleines und ſteht alſo mit jener Negation des unendlichen in Widerſpruch. Aus der Zuſammenfügung des ungleichartigen entſtehen nun die Vorſtellungen der einzelnen Dinge. Das Ding iſt alſo nichts, als das Aggregat ſeiner einzelnen auf die Sinne verſchieden wirkenden Qualitäten oder Relationen. Ein Geſez der Vereinigung der Qualitäten und Trennung der Dinge muß gefunden werden. Die von Locke aufgeſtellte Formel, man verbinde alles, was nach Ort und Zeit denſelben Anfang habe, reicht nicht hin, weil Ort und Zeit hier nicht als reiner Punkt angenommen werden dürfen und weil einzelne Beſtandtheile der Vorſtellung Eines Dinges oft eben ſo ſehr von

*) Spätere Anm. Schls. Der Begriff der Gottheit iſt ihm entſtanden aus der natürlichen Erweiterung der einfachen Vorſtellungen. Das Daſein Gottes demonſtrirt er aus dem negativen Saz Nichts kann kein reales Ding hervorbringen.

einander getrennt ſind, als verſchiedene Dinge. Die Dinge ſelbſt ſind auf dieſe Art eben ſo gemacht, wie nach Locke die durch die Abſtraction gemachten Weſen der Dinge. Sind nun die Dinge willkührlich geſezt: ſo ſind es auch die Relationen. Für ſeine Anſicht legt Locke noch eine beſondere Polemik gegen den Realismus an. Er beruft ſich zuerſt auf die Mißgeburten, um zu zeigen, daß die Gattungen nicht ewige productive Formen in der Natur ſind. Um zu ſehen, wie hier in der Ausnahme ſelbſt auch die Regel iſt, müßte er eine Anſchauung gehabt haben für das Verhältniß der organiſchen Kräfte und der elementariſchen und ihre gegenſeitigen Perturbationen, was er aber nicht konnte, weil die ganze Anſicht für die ſubſtantiellen Formen blind iſt. Er beruft ſich ferner darauf, daß die allgemeinen Begriffe gebildet worden wären zu einer Zeit, wo man mit der Natur wenig gründliche Bekanntſchaft hatte, alſo größtentheils falſch. Dieſer Einwurf könnte nur treffen, wenn man behauptete, die Begriffe wären als ſolche real und nicht vielmehr perfectible Productionen jener uns auf ideale Weiſe als Tendenz einwohnenden. Uebrigens ſieht man, wie hier der alte Streit auf ganz andere Weiſe mit dem Charakter dieſer Periode geführt wird.

Von den ethiſchen Begriffen möchte noch ſchwerer ſein, nachzuweiſen, wie ſie auf dieſe Weiſe haben entſtehen können, und wie ihre Objecte, die Thätigkeiten, hinter den Begriffen zurükkbleiben können *).

*) Spätere Anm. Schls. Die ganze Weltconſtruction wird unſicher. Daher Berkeley. (S. darüber das bei Locke zu Anfang in einer Anmerkung bemerkte.)

Hume. Verſuch die experimentale Methode auf moraliſche Gegenſtände anzuwenden. — Er läugnet Subſtanz und Cauſalität nach Locke; es bleiben nur ſubjective Verbindungen übrig. Wiſſenſchaft nur Facta, einzelne und allgemeine, oder Beziehungen der Ideen, wie Mathematik. Eindrükke und Gedanken unterſcheiden ſich wie mehr und minder lebhaft. — Factum unterſcheiden wir von Dichtung nur durch den Glauben als ein lebhafteres Gefühl. — Die Nothwendigkeit fällt in der Cauſalität weg und es bleibt nur die Gewohnheit übrig. — Moral und Aeſthetik ſind Sache des Gefühls und des Geſchmakks.

Dieſes nun iſt die vollendete Form jener empiriſchen Philoſophie, welche in England, Frankreich und Deutſchland ſo viele Anhänger hat, und der in England nur die cudworthiſche, an den Platonismus ſich anſchließende Schule entgegenſtand. Sie löſt eigentlich alles in Pſychologie auf.

Nimmt man alles zuſammen, was ſich aus Baco unmittelbar gebildet hat: ſo findet man außer dem bisher erwähnten noch die newtonſche Phyſik voll wahrer Entdekkungen, aber doch immer nur von der Beobachtung einzelner Functionen der Natur, ohne Tendenz, ein ganzes zu Stande zu bringen, bloßes Aggregat. Die ſich analog bildende Ethik geht ebenſo von einer Menge von Trieben aus und geſtaltet ſich zu der Aufgabe, Vollkommenheit und Harmonie herauszubringen, eben ſo ohne wahre Einheit und Totalität; und denſelben Charakter hat die Pſychologie, die die eigentliche Wurzel von beiden iſt, da auch in der Phyſik alles von Impreſſionen ausgeht.

Eine andere Evolution iſt die, welche mit

René des Cartes, 1596—1650, anfängt. Schwer geſchichtlich aufzufaſſen, weil er ſelbſt ſich aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang herausſezt, indem er, auf alles frühere Verzicht leiſtend, die Philoſophie rein von vorn machen wollte. Ein Unternehmen, welches wenn es auch gelingt, nie gedeihen kann, weil die ſubjective Procedur nur durch eine geſchichtliche Haltung über ihre Grenzen hinausgreifen kann. Nun hat ſich von Carteſius Philoſophie aus eine Schule gebildet, alſo muß auch die geſchichtliche Haltung da ſein. Daher zuerſt Relation, um die reine Subjectivität aufzufaſſen, dann Kritik, vorzüglich in jener Hinſicht. Sein hieher gehöriges Hauptwerk principia philosophiae nicht vollendet, aber doch der weſentliche Inhalt der fehlenden Theile de passionibus animae und de homine da. Von der Ungewißheit alles bisherigen aus will er ein vollkommen ſicheres Wiſſen zu Stande bringen und fängt bei einem Minimum an. Das Denken ſelbſt kann man nicht wegdenken und

bezweifeln, weil es auch im Zweifeln iſt; alſo iſt das denkende als ſolches. Im Denken iſt mit dem Gegenſaz von Gewißheit und Irrthum das Bewußtſein des Menſchen als eines unvollkommnen und Gottes als eines vollkommnen geſezt, und im Gegenſaz des freien und unfreien der Gegenſaz zwiſchen Leib und Seele.

Die Hauptmomente des Bewußtſeins ſind alſo das als Streben geſezte Schwanken zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit und Freiheit und Unfreiheit. Gott wird auf dieſe Weiſe als formal gefunden. Die Idee des abſoluten Erkennens kann weder von außen gekommen, noch von der Seele ſelbſt erzeugt ſein, ſondern ſie iſt ihr von Gott anerſchaffen. Indem Carteſius ſo angeborne Ideen annimmt, deren es noch mehrere giebt, darf man ihn doch für keinen Realiſten halten, denn die allgemeinen Dinge behandelt er ganz nominaliſtiſch. Vielmehr iſt er ein Vorgänger Kants, denn ſeine angebornen Ideen ſind auch nur Formen der Conſtruction. Die Gottheit Form der Gewißheit, die metaphyſiſche Einheit Form der Conſtruction beſtimmter Vorſtellungen u. ſ. w. Das Sezen des Gegenſazes von Seele und Leib als des höchſten iſt das eigenthümliche des Carteſius. Es folgt daraus zuerſt eine Trennung von Seele und Leben. Der Seele wird alles genommen, was unfrei iſt, und dem Leibe gegeben, der Seele bleibt nur Verſtand und Wille. Daher auch eine andere Anſicht der Differenz von Menſch und Thier; die Thiere ſind mit allen Affecten, die nur als erhöhte Leibesfunctionen erſcheinen, nur Maſchinen, und alles, was der Menſch mit ihnen gemein hat, ſteht ebenfalls unter dieſem Mechanismus. Daher iſt auch der Menſch keine wahre Einheit, Carteſius nennt ihn immer nur das humanum compositum. Unter welchem Charakter aber kann die Gemeinſchaft der entgegengeſezten Subſtanzen erſcheinen? Hier bleibt Carteſius ſich nicht gleich. Der Ausdrukk, daß der Wille die Zirbeldrüſe bewegt, mehr noch als der, daß die Seele die in dieſer vor-

gehenden Veränderungen erkennt, deutet auf einen cauſalen Einfluß. Der Ausdrukk, daß, was in der Seele Action iſt, im Körper Paſſion wird und umgekehrt, deutet, wie mancher andere, nur auf Parallelismus.

Zum Wiſſen um die materielle Subſtanz kommt er nur durch den Glauben an Gott. Denn die Annahme der Außendinge liegt mit im Gebiet des Zweifels, und nur die Allgemeinheit dieſer Annahme als Natureinrichtung verbürgt, da Gott ſonſt Urheber einer allgemeinen Täuſchung ſein würde, ihre Wahrheit. Das Weſen der Materie ſezt er in der Ausdehnung, weil alles andere, ſelbſt Solidität und Bewegung, weggedacht werden kann. Darum iſt ſie ihm auch ein urſprünglich vollkommen gleichförmiges, und alle Differenzen ſind erſt Folgen der von Gott der Materie anerſchaffenen Bewegung und ihrer ungleichen Vertheilung. Aus dieſer entſtehen die Wirbel und durch dieſe die Hauptdifferenzen der Materie, die ſchwere compacte, die atmoſphäriſche (?) und die die Gemeinſchaft der Weltkörper vermittelnde, das Licht. Dieſe Theorie hat die Tendenz, das Entſtehen der Welt aus dem begreiflich zu machen, was die beſtändige Form ihres Beſtehens iſt, und Carteſius hat ſie nur als eine leere Hypotheſe aufgeſtellt, wahrſcheinlich um nicht gefragt zu werden, wonach und wodurch jene primitiv lebendigen Punkte beſtimmt würden. Wenngleich der Theil de homine in den principiis fehlt: ſo läßt ſich doch aus dem gleichnamigen beſondern Tractat und ſonſt nachweiſen (?), daß auch der Menſch aus jenen drei Hauptformen der Materie eigenthümlich modificirt beſteht und alſo auch hier als Mikrokosmus auftritt. (Nur ſind die Beſtimmungsgeſeze, wo und wie die urſprünglich lebenden Punkte des organiſchen Syſtems beſtimmt ſind und liegen, wol noch weniger darzuſtellen, oder aus den urſprünglichen Wirbeln abzuleiten.) Da nun aber die Bewegung der Materie nicht weſentlich iſt: ſo kann ſie ſich auch nicht aus eigner Kraft erhalten, ſondern Gott erhält nicht nur die allgemeinen Bewe-

gungsgeſeze, welche auch im Weſen der Materie nicht gegründet ſind, ſondern auch das einmal beſtehende und für immer nothwendige Quantum von Bewegung. Daher ſind auch die ausgedehnte ſowol als die denkende Subſtanz (müßte dieſer nicht der freie Wille auch anerſchaffen ſein?) nur substantiae secundi ordinis. Gott iſt die einzige Subſtanz im ſtrengſten Sinn, denn er allein bedarf zu ſeinem Beſtehen nichts anderes, jene aber bedürfen ihn theils an ſich, theils um das humanum compositum zu erhalten. Das Verhältniß Gottes iſt alſo dieſes, daß der reinen Theorie nach er ganz auf der Seite der denkenden Subſtanz ſteht, im Syſtem aber zugleich das Princip der Bewegung und die lebendige Quelle alles Mechanismus iſt. Er iſt alſo in den Gegenſaz ſelbſt mit zerfallen und zugleich aus der reinen Ewigkeit in das Gebiet der abſoluten Zeit herabgeſtiegen, indem dieſe Duplicität ſich in einem Continuo von momentanen Wirkungen offenbart. Jenes ſcheinbare Stehen Gottes auf der Seite der denkenden Subſtanz allein iſt aber eine Inconſequenz, denn wenn die Theilbarkeit der Materie ein Zeichen der Beſchränktheit iſt: ſo iſt die Zuſammenſezbarkeit des Gedankens daſſelbe. Wenn man nun bedenkt, daß Gott ebenſo das lezte Subſtrat der Tranſcendentalphiloſophie iſt, wie Ausdehnung und Gedanke das des realen Wiſſens: ſo läßt ſich von hieraus am beſten die geſchichtliche Bedeutung der carteſianiſchen Philoſophie ausmitteln. Sie ſtellt dar ein gänzliches Verſenken der Tranſcendentalphiloſophie in das reale Wiſſen, wie Gottes in die Geiſter und die Dinge, nicht als darüber ſtehend, ſondern als wahrhaft darin begriffen als immanent und Differential beider. Daher nun aber, weil es kein darüberſtehendes und vermittelndes giebt, beide Wiſſenſchaften und ihre Objecte völlig getrennt ſind, Leben als Vereinigung der Gegenſäze ſtreng genommen gar nicht da iſt. So erklärt ſich alles eigenthümliche, und was in der Demonſtration ſelbſt inconſequent iſt, löſt ſich in dieſe Anſicht auf, die alſo den Carteſius beſſer verſteht, als er ſich ſelbſt verſtanden

hat. Sieht man alſo auf den Charakter der neuern Philoſophie überhaupt: ſo iſt der Carteſianismus ein ſolcher Verſuch der Vereinigung der Philoſophie mit dem realen Wiſſen, daß jene in dieſem untergeht und mit ihr zugleich die Einheit ſich unter die Form des Gegenſazes verbirgt.

Die Carteſianer ſind theils mehr Anordner und Fortſezer ſeiner Phyſik, wie Regis und Le Roy, theils haben ſie geſucht, die allgemeine Philoſophie mehr herauszuarbeiten, wie Heereboord und Clauberg (allein dies zeigte ſich eben dadurch als anticarteſiſch, daß ſie zu weſentlichen Veränderungen, z. E. im Begriff der Subſtanz, genöthigt waren), theils haben ſie dieſelben Vorausſezungen conſequenter behandelt und individualiſirt. Von den leztern allein iſt etwas zu ſagen und dieſe ſind

Malebranche, 1638—1715. In ſeinem Hauptwerke De la recherche de la vérité geht er aus von dem im Carteſius gleichfalls zum Grunde liegenden Schwanken zwiſchen Irrthum und Wahrheit, und was eigentlich in Carteſius Nebenwerk iſt, in ſeiner Schrift De methodo, das iſt ihm Hauptwerk, und in dieſes ſind ſeine allgemeinen Anſichten hineingearbeitet. Bei der Frage nun, wie wir zum Erkennen kommen, muß ſich entwikkeln das unſichere im Gebrauch des Begriffs der Cauſalität bei Carteſius. Dieſer kommt ganz beiläufig in Carteſius vor bei der Demonſtration von Gott und wird hernach mehr vorausgeſezt als demonſtrirt, gar nicht wie es dem vom allgemeinen Zweifel ausgehenden geziemte, denn nichts iſt wol mehr dem Zweifel unterworfen, als jede Anwendung des Begriffs der Cauſalität. Malebranche alſo hielt ſich an den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, und daran, daß ein Einwirken des einen auf das andere ſich nicht demonſtriren ließe. Er theilte nun das Erkennen in 1. unmittelbares, wo wir den Gegenſtand durch ſich ſelbſt erkennen. Dies iſt nur Gott. Die Idee von Gott iſt der Grund aller Wahrheit, alſo auch alles Strebens nach Erkenntniß; aber es iſt nur eine positio nuda, wenigſtens

geſteht Malebranche ſelbſt, daß das Weſen Gottes uns verborgen bleibe; 2. mittelbares. So erkennen wir alle Dinge vermittelſt ihrer Ideen, nämlich unmittelbar haben wir ſie nicht, und dies iſt ihm für ſich klar. Der Hauptſaz aber, daß wir die Dinge vermittelſt ihrer Ideen nur in Gott erkennen, geht ihm zunächſt hervor durch einen apagogiſchen Beweis, nämlich da ſie uns weder unmittelbar gegenwärtig ſind, noch das ausgedehnte an ſich in Gedanken übergehen kann: ſo muß dieſer Uebergang vermittelt ſein, und das kann nur durch ein Weſen, in welchem die ausgedehnten Dinge auf intelligible Art enthalten ſind. Näher erklärt nun iſt es dadurch, daß die Idee des unendlichen als eine poſitive vor der des endlichen iſt und ſich aus jener vermöge der ewigen Geſeze des Geiſtes dieſe entwikkeln. Hieher gehört auch noch, daß Malebranche die Parallele zwiſchen der Thätigkeit des Geiſtes und der Bewegung der Körper entdekkt, welche dem Carteſius entgangen war. Man kann den Geiſt ebenfalls denken als Gedankenfülle, als ſtehendes Sein, und die Freiheit wegdenken. Alſo iſt der Wille eben wie die Bewegung anerſchaffen, und Gott eben ſowol der erſte Beweger des Geiſtes als der Materie. Beide aber wirken nicht auf einander, und ſo auch nicht der Wille als das thätige Vermögen in dem Menſchen auf den Verſtand als das leidende, und ſo auch nicht ein bewegendes Ding auf ein bewegtes, ſondern das Streben in dem Willen iſt nur Veranlaſſung, auf welche Gott im Verſtande die Senſation erzeugt, die er ſelbſt nicht hat, und ſie mit der Idee verbindet, die in ihm iſt; ſo iſt das Streben des Willens nach Handlung die Veranlaſſung, auf welche Gott die Bewegung im Körper erzeugt. Dies iſt nun das dem Malebranche zugeſchriebene, aber rein aus Carteſius nur durch ſtrengere Conſequenz entwikkelte Syſtem der gelegentlichen Urſachen, ein Verweiſen des Begriffs der Urſache aus dem Gebiet des endlichen und ein Verlegen aller Cauſalität in das unendliche; 3. durch den innern Sinn erkennt die Seele ſich ſelbſt,

daher auch die Erkenntniß ihrer Exiſtenz die ſicherſte, die Erkenntniß ihrer Natur aber weniger vollſtändig iſt als die der Dinge; 4. aus Vermuthung endlich kennen wir die Seelen anderer Menſchen lediglich durch Analogie, wie auch, wenn die Seele ſich nicht als allgemeines ſondern nur als einzelnes unmittelbar faſſen kann, natürlich iſt. (Hier ſollte aber dieſelbe unmittelbare Berufung auf Gott, als welcher nicht Urheber einer allgemeinen und nothwendigen Täuſchung ſein kann, ſtatt finden.)

Wie nun die Gottheit bei Malebranche weit ſtärker und beſtimmter heraustritt als bei Carteſius: ſo hat er auch die Formel auf ihn angewendet, daß alle Realität in Gott ſein müſſe, und weil die Realität nur in den beiden entgegengeſezten Formen der Subſtanz befaßt iſt: ſo iſt nun Gott auf der einen Seite die allgemeine Vernunft, auf der andren die allgemeine Ausdehnung, jenes ohne Theilbarkeit der Vorſtellungen in der Zeit, alſo auch ohne eigentliche Empfindung, dieſes ohne räumliche Theilbarkeit, weshalb ſich Malebranche des Ausdrukks Intelligible Ausdehnung bedient. Auf dieſe Art iſt die Gleichförmigkeit des Verhältniſſes zu den beiden Seiten hergeſtellt und die Einſeitigkeit des Carteſius vermieden. Gott iſt das Zuſammenfaſſen beider Formen, ihre wahre lebendige Einheit, aber nicht als ein darüber ſtehendes und ſelbſt dem Gegenſaz entriſſenes höheres, ſondern unter der Form der Duplicität als beides, jedoch ohne alles, was nicht zum Weſen unmittelbar gehört, in ſich.

Arnold Geulinx, geſt. 1664, hat nun das carteſianiſche Syſtem nach der Seite der Ethik gewendet. Dieſe hatte Carteſius vernachläſſigt, theils ſehr wahrſcheinlich aus Mangel an Neigung, theils vielleicht weil er ſah, daß eine Ethik, wie er ſie geben könnte, nur eine dürftige Geſtalt gegen die Phyſik haben würde. Er war daher in der Ethik auf dem vorläufigen ſkeptiſchen Standpunkt ſtehen geblieben und hatte ſich nur interimiſti-

ſche Klugheitsregeln gebildet. Malebranche bildet durch ſein Zurükkgehen von der Phyſik ſchon den Uebergang; Geulinx ſteht nun ganz auf der ethiſchen Seite und hat die Wiſſenſchaft unter dem Tugendbegriff ausgeführt. Die metaphyſiſchen Principien ſind ächt carteſianiſch, ganz der realen Ausführung eingebildet. Er geht aus von der ſtrengen Auffaſſung des Ich im bloßen Denken und Wollen, welche Charakter des Carteſianismus iſt und gegen welche ſich immer die andere Hypotheſe aufſtellen ließ, daß es kein Factum des Bewußtſeins gäbe, dem nicht ein materieller Beſtandtheil auf das innigſte einwohne. Sein Hauptſaz iſt nun, daß es kein Handeln außer ſich gäbe, ſondern die correſpondirenden Bewegungen des Körpers Handlungen Gottes wären, nach den ewigen Bewegungsgeſezen erfolgend und den eben ſo nach ewigen Geſezen erfolgenden Willenshandlungen beigeordnet, mit dem Bilde von den gleichgeſtimmten Uhren und ähnlichen. Hier iſt er alſo nicht etwa Vorläufer von Leibnitz, ſondern rein hat er die ganze präſtabilirte Harmonie ausgeſprochen. Dieſe iſt auch gar nichts von dem ſogenannten Occaſionalismus des Malebranche verſchiedenes, ſondern rein daſſelbe. Beide leugnen die Cauſalität beider Subſtanzen auf einander und ſezen alle Cauſalität in Gott, beide nehmen ein Zuſammentreffen an, beide ſezen die Succeſſion innerhalb der ausgedehnten Subſtanz als eine ſtreng nothwendige; jene Formel ſezt nur die Beziehung beider auf einander beſtimmter in die Cauſalität hinein. Dieſes Ich nun ſieht Geulinx an als gewiſſermaßen in der Mitte zwiſchen Gott und dem Körper ſchwankend. Es iſt mit dem Leibe verbunden, der als ſein aber nicht Ich (alſo ſein Nichtich) auftritt. Es iſt demnach auch für den Leib ſchon bloßer Zuſchauer, indem es nicht ſagen kann, daß es die Bewegung deſſelben ſelbſt vollbringt, da es nicht weiß, wie es ſie vollbringt. (Aber bei den eminenteſten innern Seelenhandlungen, dem Dichten z. B., können wir auch nicht ſagen, wie wir ſie vollbringen; alſo fiele die Freiheit ganz weg.) Es kann alſo eigentlich nur lieben, und die Liebe iſt entweder Liebe

zur Vernunft (welche die Stelle der Liebe zu Gott vertritt, indem er eine solche im eigentlichsten Sinne nicht annimmt) oder Liebe zu sich selbst, wodurch etwas uneigentlich die Liebe zur Vereinigung mit dem Leibe soll bezeichnet werden. Die erste Liebe ist Tugend; aber die Tugend ist nicht in der Gewöhnung, welche auf die äußeren Handlungen folgt, die ja nicht unser sind, sondern im Entschluß, welcher vor den Handlungen hergeht, da alles über diesen hinaus Handlung Gottes ist. Also aller Werth im guten Willen. (Hier ist nun der faule Flekk dieser Ethik. Es läßt sich nämlich kein Unterschied fixiren zwischen dem wahren Wollen und dem leeren Wünschen, wenn man nicht das Bewußtsein der Anstrengung zu Hülfe nimmt, welches aber nur mit dem der wirklichen Bewegung nach außen dasselbe ist. Hängt aber dieser Unterschied an der Handlung Gottes: so kommt man auf den herbesten Fatalismus.) Seine vier Haupttugenden diligentia, obedientia, justitia und humilitas concentrirt er aus reiner Subjectivität, denn er gesteht, daß es mit jeder andern eben so gut ginge, in der lezten. Das Ich verachtet sich negative seines Nichtkönnens wegen, und geht ganz auf in der Pflicht, rein negativ sich verhaltend gegen die Glükkseligkeit. Die Pflicht nimmt natürlich einen negativen Charakter an, auf den gegenwärtigen Zustand sich beziehend, von dem doch alles cartesianische ausgeht, vornämlich als nicht leben und nicht sterben wollen. Viel fichtesches unverkennbar.

Was Malebranche und Geulinx angefangen, hat

Benedict Spinoza vollendet, der als der zur vollkommnen Verständigung gebrachte Cartesius anzusehen ist. Wenn man gewöhnlich theils glaubt, Spinoza sei nur von Cartesius angeregt worden, aber ganz von ihm abgewichen und sei eine ganz isolirte Erscheinung, theils glaubt, daß er aus der Kabbala geschöpft habe: so beruht dies darauf, daß man die Hauptpunkte mit Nebensachen verwechselt. Gott als die einzige Substanz anzusehen und dem Sein nach von allem andern zu unterschei-

den, iſt nicht Erfindung Spinozas, auch nicht ſein eigenthümliches, und wenn er hiebei Talmudiſten citirt: ſo iſt das eben ſo wie die Citationen der Dichter bei alten Philoſophen zu verſtehen, und wie die Citation des N. T. bei den unſrigen. Es hatte aber auch Carteſius nicht die atheiſtiſche Tendenz, die in Locke verborgen und in Hobbes deutlich liegt. Er wurde vielmehr auf die Idee Gottes als nothwendige Vorausſezung getrieben, nur daß er, der realen Seite zugewendet, weniger bedacht war ſie auszubilden, welches durch Malebranche und Spinoza geſchehen iſt. Eben ſo findet man eine Fortſchreitung in der Form. Die allgemeinen Principien ſind überall mit den realen verbunden. Gleichſam Einleitung dazu bei des Cartes. Bei Malebranche tritt das reale überhaupt zurükk und er mäßigt am meiſten dieſen eigenthümlichen Charakter. Indem aber von dem phyſiſchen das phyſiologiſche am meiſten heraustritt: ſo iſt eine gewiſſe Annäherung an das ethiſche da, welche noch durch die auf Vermeidung des Irrthums, alſo emendatio intellectus gerichtete Tendenz des ganzen erhöht wird. Bei Geulinx tritt nun die ethiſche Seite überwiegend heraus, aber die allgemeinen Anſichten ſind weniger eigenthümlich und ſehr nebenbei behandelt. Spinoza, bei dem die Ethik ſchöner ſich geſtaltet, zugleich aber die allgemeinen Principien eigenthümlicher ausgebildet werden, vollendet auch ſo den Kreis, und erſcheint alſo auf jede Weiſe als dieſer Bildung angehörig und als die Krone derſelben. Die mehr unbewußte und daher ſcheinbar erſchlichene Stellung der Idee Gottes bei Carteſius hatte ſchon Malebranche herausgearbeitet, und zugleich das Schwanken, ob nicht doch im Mittelpunkt des Bewußtſeins die denkende und die ausgedehnte Subſtanz einander cauſal durchdringen, aufgehoben. Durch ſeinen Occaſionalismus und Geulinx präſtabilirte Harmonie war eigentlich die Cauſalität aus dem endlichen ganz verſchwunden und in Gott allein gelegt. Aber Carteſius und beide Nachfolger glaubten noch der Wahrnehmung das Daſein der einzelnen äußern Dinge, wie ſie es giebt; wie geiſtige und ausgedehnte Subſtanz getrennt ſind: ſo

waren ihnen auch die einzelnen Dinge getrennt. Jedes bestand vermöge des ihm eingepflanzten und durch Gott in jedem Augenblikk erhaltenen Quantums von Bewegung eben so isolirt, als die Substanzen der zweiten Ordnung, und sein Wirken und Leiden von und auf andere war nur Schein. Wenn man nun dieses auf die skeptische Probe des Cartesius bringt: so kann das unmittelbare Wirken Gottes eigentlich eben so wenig ein räumlich bestimmtes sein, als ein zeitlich; es kann nicht das Ding dadurch ein einzelnes sein, daß Gott in einem gewissen Punkt als Centrum einer begrenzten Bewegung wirkt. Dies ist es auch, worauf Spinoza bestimmt dringt. Dazu kommt noch, daß nichts so sehr der Skepsis unterworfen ist, als die Grenzbestimmung der einzelnen Dinge. Daher nun hebt Spinoza den Begriff der Substanzen zweiter Ordnung, wodurch die einzelnen Dinge der Gottheit zunächst zu stehen kommen, auf, wodurch nun dazwischen tritt Denken und Ausdehnung als das, wodurch der Geist Gott als das ursprüngliche Agens wahrnimmt, als Attribute der Gottheit, denn dasselbe findet nach der schon von Malebranche gezogenen Parallele auch auf der Seite des Geistes statt. Da nun die einzelnen Dinge nur durch Bewegung und Ruhe verschieden sind und die einzelnen Seelen nur durch Verstand und Willen: so treten diese dazwischen als modi, welche nur an und in den einzelnen Dingen sind, aber durch welche sich allein die unendliche Ausdehnung und der unendliche Gedanke offenbaren. Diese modi sind die natura naturata als Inbegriff der Dinge, jene Attribute sind die natura naturans als das sich in diese modos zerspaltende und die Dinge aus sich erzeugende. Gott ist beides und keins von beiden. Von hieraus nun läßt sich über den Atheismus des Spinoza entscheiden. Gott als Einheit rein für sich behandelt wird mythisch, die Welt als Totalität rein für sich behandelt zerfließt in die unendliche Mannigfaltigkeit und wird skeptisch. Die vereinigte Betrachtung läßt immer etwas zu wünschen übrig, also ist Neigung zu einem überall. In der cartesianischen Schule ist Versenken des transcendenten in das reale. Malebranche

ſtellt Gott als beides dar und dies iſt ſeine einzige Betrachtung, wiewol er ſagt, das Weſen Gottes ſei verborgen. Spinoza ſagt beſtimmt, jene Betrachtung ſei ſchon Welt, natura naturans, Gott von Seiten ſeiner Cauſalität betrachtet. Deus an ſich, wiewol ſein Sein und ſeine Cauſalität auch nicht weſentlich zu unterſcheiden ſind, iſt doch nicht beides, ſo daß er auch Eins von beiden iſt. Zur Betrachtung der Einheit in ſich war auch Spinoza durch ſeine Abneigung gegen das mythiſche und durch das unpoetiſche, was durch ſeine Klarheit hindurch geht, nicht geeignet. Daher auch ſein Mangel an Bedürfniß einer poſitiven Religion. Aber es iſt unbegreiflich, wie man bei der nahen Verwandſchaft zwiſchen Malebranche und Spinoza jenen für fromm und dieſen für einen Atheiſten halten kann.

Durch die Entfernung der einzelnen Dinge von der unmittelbaren Beziehung auf Gott iſt nun der Standpunkt ſo geändert, daß die einzelnen Dinge ganz ſkeptiſch genommen werden könnten und dann eine Verbindung exiſtirte zwiſchen Eleatikern, welche die Einheit der Subſtanz, und dem Herakleitos, welcher den ewigen Fluß der Erſcheinung behauptet. Da Spinoza kein Phyſiker iſt: ſo hätte er es von dieſer Seite hiebei laſſen können, aber die Ethik erforderte doch die Seele als fixirten Punkt auf dem Gebiet des Denkens. Allein Spinoza war davon ausgegangen, daß jedes Attribut das ganze göttliche Weſen ausdrükke, alſo bei einer Mehrheit von Attributen muß, was in dem Einen iſt, auch in dem Andern ſein, und das geht alſo auch auf die Vereinzelung. Sind Einheiten in dem Fluß des Einen geſezt: ſo müſſen ſie auch in dem Fluß des Andern geſezt werden. Von dem rein ſpeculativen Standpunkt ſezt Spinoza eine unbeſtimmte Mehrheit von Attributen, unbewußt aber bildet ſich dieſe in den beſtimmten Gegenſaz dieſer beiden aus, wofür es nur dieſe Vereinigung giebt, daß die unbeſtimmte Mehrheit in Bezug auf alle möglichen Formationen des Geiſtes (indem nämlich Attribut das iſt, was der Geiſt von der Subſtanz wahrnimmt) geſezt iſt, der beſtimmte Ge-

genſaz aber in Bezug auf den menſchlichen Geiſt. So geht Spinoza auch hier in dem Maaß, als die beſtimmten Sezungen anfangen, ächt carteſianiſch von dem empiriſchen Bewußtſein aus. Hiernach nun muß er auch den Leib fixiren. Dieſes konnte vollſtändig nur in einer vollendeten Phyſik geſchehen, denn eine völlig klare Anſchauung des organiſchen kann nur ihr leztes Reſultat ſein. Er hätte auch ausgehen können von den carteſianiſchen Wirbeln, dann müßte er aber pſychiſche Punkte dieſen gleich, alſo Weltſeelen geſezt und aus dieſen erſt die einzelne Seele, und parallel aus dem Weltkörper den einzelnen Organismus abgeleitet haben. Darauf führte ihn theils ſeine ethiſche Tendenz, die ganz auf der Selbſtändigkeit der Perſon ruht, gar nicht, theils war er auch wol dazu zu wenig poetiſch. Er erklärt nun nur zuſammengeſezte Körper im allgemeinen und ſezt hernach bloß den menſchlichen Leib als ſolchen. Auch dies ganz carteſianiſch, d. h. mechaniſch durch Zuſammengedrükktwerden mehrerer Körper in Eins oder Zuſammentreffen ihrer Bewegung in Eins. Aber woher ſind nun die zuſammentreffenden Körper ſchon Körper? Man kann hier nur ein Rükkgehen ins unendliche annehmen, alſo Atome, wiewol dieſe von oben her aus dem tranſcendentalen Standpunkt Spinoza leugnet. Wenn nun, was in der Ausdehnung iſt, auch im Gedanken ſein muß: ſo giebt es für jeden Körper einen Begriff. Iſt dieſer ſchon die Seele? Spinoza entging der Unterſchied nicht zwiſchen den Begriffen in der Seele und der Seele ſelbſt. Von allem todten, wiewol er ſagt, daß alles in gewiſſem Sinne beſeelt ſei, kann der unmittelbare Begriff auch in einer andern ſein, und zu der Seele gehört noch mehr. Dieſes Mehr iſt ihm nun das mit dem unmittelbaren Begriff des Leibes verbundene Bewußtſein, wodurch er erſt Seele wird und welches der unmittelbare Begriff des Begriffes iſt. Allein theils wenn man dieſer Form nachgeht findet man in dem Begriff des Begriffes nichts, was nicht im Begriff auch ſein müßte, welches auch einem correſpondirenden Saze Spinozas, daß eine Einſicht und die Ueberzeugung von dieſer Einſicht

daſſelbige iſt, völlig analog iſt, theils iſt dies aus dem allgemeinen Saz, daß es zu jedem ideatum eine idea geben muß, nicht ohne Inconſequenz abzuleiten, weil man gleich damit ins unendliche kommt und weil dieſer nur ruhen kann auf dem, daß was in Einem Attribut iſt, auch im andern ſein muß, nicht aber, was in dem Einen iſt, in demſelben noch auf andere Weiſe ſein muß. Dieſe Inconſequenzen ſind nun die Frucht von der mechaniſchen Erklärung des Lebens und von dem abſoluten Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie.

Für die eigentlich ethiſche Darſtellung befand ſich Spinoza als Nominaliſt, wie er entſchieden mit allen Carteſianern iſt, in der ungünſtigen Lage, daß er die Anſicht von Unterordnung der Perſönlichkeit unter die Gattung nicht faſſen konnte, vielmehr muß ihm alles von dem conatus sese in esse suo conservandi, der die wahre Einheit des compositi ausmacht, ausgehen, und auch die der Perſönlichkeit abgewendete Seite dieſem untergeordnet werden. Es leiten ihn hier zwei Grundanſchauungen, erſtlich die von der Identität des Verſtandes und Willens. Da es nämlich kein agere extra se giebt: ſo iſt der Wille nur ein Bejahen eines Gedankens, und jeder Gedanke iſt nach ihm mit ſeiner Bejahung oder Verneinung daſſelbe, denn der Zweifel iſt nur ein partielles Sein des Gedankens, in welchem auch ein Nichtſein iſt. (Indem nun Verſtand und Wille der einzige in der Seele ſelbſt ſezbare Gegenſaz iſt, und dieſer hier nur in die Erſcheinung hinaus verwieſen wird: ſo iſt doch in ſofern die Seele Bild Gottes, als auch in ihrem innern der Gegenſaz vernichtet iſt.) Zweitens der Gegenſaz von Handeln und Leiden. Erſteres nämlich beruht darauf, daß wir adäquate, lezteres darauf, daß wir nur partielle Urſachen ſind. Dies kann nämlich nur ſo verſtanden werden, daß das ein Handeln iſt, was ſich aus der Idee von uns ſelbſt vollkommen begreifen läßt, das aber, was zum Theil aus der Idee äußerer Gegenſtände begriffen werden muß, ein Leiden iſt. Das Leiden nun bildet den Zuſtand der Knechtſchaft und das Handeln den der

Freiheit. Hiezu gehört nun die Unterſcheidung der verſchiedenen Stufen der Erkenntniß, indem nur durch die zweite, aus den notionibus communibus entſtehende, und durch die dritte, intuitive, ein wahres Wiſſen möglich iſt. Es kommt alſo nur darauf an, die untere Stufe auf die höhere zu erheben. Entſcheidend für das ſpecifiſch ethiſche iſt nun außerdem noch der Grundſaz, daß der Gedanke nicht durch ſeine Wahrheit ein Leiden beſiegen kann, ſondern nur dadurch, daß er Affect wird, d. h. eine affectio corporis, worin eine Vermehrung und Verminderung ſeiner Kraft geſezt wird; dadurch nun wird das Wiſſen Tugend. (Ein inconſequenter Flekk ſcheint hier wieder durch, denn wie kann der Gedanke eine affectio des Leibes werden, wenn der Leib nicht durch den Gedanken zum Handeln beſtimmt wird, wie auch ohne dieſes nicht zu verſtehen iſt, wie die Begierde beſtehen kann als ein ſich auf Seele und Leib zugleich beziehender Trieb.) Es giebt alſo eine zwiefache Anſicht des guten, an ſich, als Weisheit, und im Streit gegen die Paſſion, als Tugend. Hülfsanſchauung iſt ferner die, daß die Affectionen des ähnlichen uns ähnlich afficiren. Dieſe muß das Uebel des Nominalismus gut machen und alles Wohlwollen hineinbringen. (Hier iſt nun aber ein Hauptknoten, nämlich ob dieſe Erfahrung nicht auf einer inadäquaten Idee beruht und ob es nicht zur vollkommnen Weisheit gehörte, ſich von dieſer Theilnahme loszumachen, ſo daß man nur von der Weisheit anderer angenehm afficirt würde, von ihrer Thorheit aber gar nicht. Auch dies ſcheint ein Triumph der Geſinnung über die Conſequenz zu ſein, denn der ſtrenge Nominalismus bringt wol jene Aufgabe mit ſich.) Hiernach nun iſt die Tugend als Affect der Action Tapferkeit und beſteht aus animositas, der unmittelbaren Selbſterhaltung im Zuſtand der höhern Erkenntniß, und generositas, der Erhaltung anderer darin. In ſich betrachtet iſt nun die Weisheit die Fertigkeit, alles in Gott zu ſehen und folglich sub specie aeternitatis zu denken, wodurch der Gegenſaz zwiſchen gut und böſe mit dem böſen zugleich verſchwindet, indem es in Gott kein malum giebt. Iſt nun dieſes richtig: ſo giebt es

dasselbige ist, völlig analog ist, theils ist dies aus dem allgemeinen Saz, daß es zu jedem ideatum eine idea geben muß, nicht ohne Inconsequenz abzuleiten, weil man gleich damit ins unendliche kommt und weil dieser nur ruhen kann auf dem, daß was in Einem Attribut ist, auch im andern sein muß, nicht aber, was in dem Einen ist, in demselben noch auf andere Weise sein muß. Diese Inconsequenzen sind nun die Frucht von der mechanischen Erklärung des Lebens und von dem absoluten Gegensaz zwischen Geist und Materie.

Für die eigentlich ethische Darstellung befand sich Spinoza als Nominalist, wie er entschieden mit allen Cartesianern ist, in der ungünstigen Lage, daß er die Ansicht von Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gattung nicht fassen konnte, vielmehr muß ihm alles von dem conatus sese in esse suo conservandi, der die wahre Einheit des compositi ausmacht, ausgehen, und auch die der Persönlichkeit abgewendete Seite diesem untergeordnet werden. Es leiten ihn hier zwei Grundanschauungen, erstlich die von der Identität des Verstandes und Willens. Da es nämlich kein agere extra se giebt: so ist der Wille nur ein Bejahen eines Gedankens, und jeder Gedanke ist nach ihm mit seiner Bejahung oder Verneinung dasselbe, denn der Zweifel ist nur ein partielles Sein des Gedankens, in welchem auch ein Nichtsein ist. (Indem nun Verstand und Wille der einzige in der Seele selbst sezbare Gegensaz ist, und dieser hier nur in die Erscheinung hinaus verwiesen wird: so ist doch in sofern die Seele Bild Gottes, als auch in ihrem innern der Gegensaz vernichtet ist.) Zweitens der Gegensaz von Handeln und Leiden. Ersteres nämlich beruht darauf, daß wir adäquate, lezteres darauf, daß wir nur partielle Ursachen sind. Dies kann nämlich nur so verstanden werden, daß das ein Handeln ist, was sich aus der Idee von uns selbst vollkommen begreifen läßt, das aber, was zum Theil aus der Idee äußerer Gegenstände begriffen werden muß, ein Leiden ist. Das Leiden nun bildet den Zustand der Knechtschaft und das Handeln den der

Freiheit. Hiezu gehört nun die Unterscheidung der verschiedenen Stufen der Erkenntniß, indem nur durch die zweite, aus den notionibus communibus entstehende, und durch die dritte, intuitive, ein wahres Wissen möglich ist. Es kommt also nur darauf an, die untere Stufe auf die höhere zu erheben. Entscheidend für das specifisch ethische ist nun außerdem noch der Grundsaz, daß der Gedanke nicht durch seine Wahrheit ein Leiden besiegen kann, sondern nur dadurch, daß er Affect wird, d. h. eine affectio corporis, worin eine Vermehrung und Verminderung seiner Kraft gesezt wird; dadurch nun wird das Wissen Tugend. (Ein inconsequenter Flekk scheint hier wieder durch, denn wie kann der Gedanke eine affectio des Leibes werden, wenn der Leib nicht durch den Gedanken zum Handeln bestimmt wird, wie auch ohne dieses nicht zu verstehen ist, wie die Begierde bestehen kann als ein sich auf Seele und Leib zugleich beziehender Trieb.) Es giebt also eine zwiefache Ansicht des guten, an sich, als Weisheit, und im Streit gegen die Passion, als Tugend. Hülfsanschauung ist ferner die, daß die Affectionen des ähnlichen uns ähnlich afficiren. Diese muß das Uebel des Nominalismus gut machen und alles Wohlwollen hineinbringen. (Hier ist nun aber ein Hauptknoten, nämlich ob diese Erfahrung nicht auf einer inadäquaten Idee beruht und ob es nicht zur vollkommnen Weisheit gehörte, sich von dieser Theilnahme loszumachen, so daß man nur von der Weisheit anderer angenehm afficirt würde, von ihrer Thorheit aber gar nicht. Auch dies scheint ein Triumph der Gesinnung über die Consequenz zu sein, denn der strenge Nominalismus bringt wol jene Aufgabe mit sich.) Hiernach nun ist die Tugend als Affect der Action Tapferkeit und besteht aus animositas, der unmittelbaren Selbsterhaltung im Zustand der höhern Erkenntniß, und generositas, der Erhaltung anderer darin. In sich betrachtet ist nun die Weisheit die Fertigkeit, alles in Gott zu sehen und folglich sub specie aeternitatis zu denken, wodurch der Gegensaz zwischen gut und böse mit dem bösen zugleich verschwindet, indem es in Gott kein malum giebt. Ist nun dieses richtig: so giebt es

auch eine Art, uns ſelbſt sub specie aeternitatis und in Gott zu denken. Damit verſchwindet der Tod, und die Weisheit iſt eine Betrachtung des Lebens. Dies iſt zugleich ſeine Unſterblichkeitslehre. die aber der populären Vorſtellung freilich klar entgegen ſteht, indem er ſagt, die Seele sub specie aeternitatis gedacht hat keine Dauer, welche leztere gänzlich auf den Körper beſchränkt iſt; in jener Ewigkeit alſo findet gar nichts zeitliches ſtatt. Mit dem böſen zugleich verſchwindet nun auch die tristitia und es tritt eine vollkommene acquiescentia ein. Das Erkennen der Dinge in Gott iſt aber zugleich die Erkenntniß Gottes, weil Gott nicht unmittelbar anzuſchauen iſt, und alſo zugleich Liebe zu Gott als zu der Urſach der Vervollkommnung des Seins, welche in der acquiescentia liegt. Vergleicht man Spinozas Ethik mit Geulinx: ſo findet man ſcheinbare Widerſprüche genug. Dem Spinoza iſt die humilitas keine Tugend, er erklärt ſie aber als eine Zugeringachtung ſeiner ſelbſt, und ſo iſt ſie keine adäquate Idee. Dagegen kennt Geulinx keine Liebe zu Gott, weil ſie weder amor beneficentiae noch amor obedientiae ſein kann, indem Gott jeder ohnedies gehorchen muß, ſondern nur eine Liebe zur Vernunft, allein die des Spinoza iſt eine dritte immer noch übrig bleibende. Dem Spinoza kommt alles auf die Selbſterhaltung hinaus, und dem Geulinx gehört es unter die erſten Gebote, daß man auch nicht ſoll leben wollen, allein jener unterſcheidet das höhere und niedere Selbſt, wogegen dieſer das erſte als ratio zum Gegenſtand der unbedingten Liebe aufſtellt. Dieſe Widerſprüche ſind alſo nur ſcheinbar. Wahre Differenzen liegen nur im Ton und Charakter des ganzen, wie er aus ihrer ſehr verſchiedenen Individualität hervorgeht. Nominaliſtiſch, vom perſönlichen Ich ausgehend, mit negativem Charakter, alles gemeinſchaftliche nur untergeordnet conſtruirend und viel zu viel für das einzelne vorausſezend ſind ſie beide, Spinoza aber weit ſyſtematiſcher und vollſtändiger ausgeführt und den allgemeinen Principien weit mehr Recht widerfahren laſſend in der Darſtellung.

Kurze Darſtellung

des

ſpinoziſtiſchen Syſtems.

Inhalt *).

I. Theologie.
- I. Polemiſcher Theil.
- II. Thetiſcher Theil.
  1. Aufſuchung von Spinozas Hauptſaz.
  2. Ableitung der Folgen daraus.
- III. Vergleichung der ſpinoziſtiſchen Theologie.
  1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Urſach
     a. in Vergleich mit Leibnitz,
     b. in Verg'eich mit Kant.
  2. Ueber die Beſchaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden
     a. in Vergleich mit Leibnitz;
        1. von der Einheit und Unendlichkeit deſſelben,
        2. von dem Weſen und den Eigenſchaften des unendlichen,
        3. von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen.
     b. im Gegenſaz gegen Kant.
        1. (Von der Einheit und Unendlichkeit deſſelben)
        2. (Von dem Weſen und den Eigenſchaften des an ſich exiſtirenden)
        3. (Von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen).

II. Kosmologie oder über die Verbindung des ausgedehnten und denkenden.
- I. Expoſition.
  1. Identität oder Verſchiedenheit beider.
  2. Ueber das cauſelle Verhältniß zwiſchen beiden.
  3. Ueber den Primat derſelben.
- II. Vergleichung
  a. mit Leibnitz;
     1. (Identität oder Verſchiedenheit des ausgedehnten und denkenden.)
     2. (Keines iſt die Urſache des andern, aber beide gehören weſentlich zu einander.)
     3. (Der Primat zwiſchen beiden.)

*) Die in Klammern eingeſchloſſenen Ueberſchriften ſind vom Herausgeber aus dem Text ergänzt worden.

I. Theologie.

Diese Lehre hat offenbar zwei Theile, einen polemischen und einen thetischen. Ich will zwar nicht glauben, daß Spinoza seinem System den polemischen vorangeschikkt, sondern daß dies nur Jacobi gethan, der überall nach der Genesis der Systeme sucht; allein so viel ist doch gewiß, subjectiv ist der polemische zuerst da gewesen, denn das ist der Gang eines jeden Systems. Also

I. Spinozas polemische Theologie.

Mir scheint es, als ob er von zwei verschiedenen Punkten aus auf sein System hätte kommen können, Einmal von der gewöhnlichen Lehre über die innern Eigenschaften Gottes; zweitens von den gewöhnlichen Behauptungen über seine äußern Verhältnisse zu den endlichen Dingen. Ad 1. Gott hat Verstand und Willen. Wille aber ist nur da, wo ein neues Verhältniß eines Dinges zu andern entstehen soll, denn Wille ist nur da, wo Begierden und Entschlüsse sind; in dem unveränderlichen Wesen aber kann kein neues Verhältniß zu andern Dingen entstehen: also hat Gott keinen Willen; ebenso ist Verstand nur, wo Vorstellungen und Urtheile sind; diese sind aber nur da, wo eben ein neues Verhältniß gegen andere Dinge (es

mag nun vom Willen oder von den äußern Dingen herrühren) wahrgenommen wird; beides wird bei Gott unmöglich: alſo hat Gott auch keinen Verſtand. Nun wäre alſo in Spinoza die Frage entſtanden, Was für Eigenſchaften hat alſo das unendliche Weſen? Daß Gott ein ausgedehntes Weſen ſei, wäre auf eben die Weiſe verneint worden, wie das vorige. Nun wäre alſo nur zweierlei übrig geblieben, entweder endliche Dinge ohne ein unendliches zu ſtatuiren, oder einen Mittelweg in der Beſtimmung des unendlichen Dinges einzuſchlagen. Ich ſage, dies könnte der erſte Geſichtspunkt geweſen ſein, von dem Spinoza ausgegangen iſt; ich glaube aber nicht, daß er es geweſen ſei, theils weil ſich daraus weder die Urſach, einen Mittelweg dem reinen Atheismus vorzuziehen, noch die beſondere Beſchaffenheit dieſes Mittelweges begreifen läßt, theils weil es ſchon den pſychologiſchen Grundſaz Spinozas, Die Vermögen nicht abgeſondert von ihren Thätigkeiten zu betrachten, vorausſezt. Ich ſchreite alſo mit Jacobi Ad 2. Gott ſoll die Außendinge hervorgebracht haben, dies ſezt ein Entſtehen aus dem Nichts voraus, denn hierauf fußt eigentlich Spinoza, nicht darauf, daß ſich in dem unveränderlichen etwas müßte verändert haben, denn ſein unendliches Ding iſt im eigentlichſten Sinn auch nicht unveränderlich. Eben ſo wenig können nun die endlichen Dinge irgendwann entſtanden ſein. Hieraus folgt nun aber eigentlich für das unendliche Ding nichts, als daß es die endlichen Dinge nicht außer ſich hervorgebracht habe, und dies reicht alſo ebenfalls nicht hin, um des Spinoza Idee vom unendlichen Ding zu deduciren. Freilich ſind nun nur zwei Fälle möglich, entweder beſtehen die endlichen Dinge von Ewigkeit her für ſich, oder ſie ſind im unendlichen. Warum nahm er aber nicht den erſten Fall an, der in Jacobis Darſtellung gar nicht einmal widerlegt wird? Dann wäre ihm in Abſicht des unendlichen Dinges noch zweierlei frei geblieben, entweder es ganz zu leugnen, oder ihm dasjenige Geſchäft anzuweiſen, welches ihm Ariſtoteles anwies. — Der po-

lemische Theil reicht also nicht völlig hin, um den thetischen zu begründen; es muß noch eine andere leitende Idee in Spinozas Geist vorhanden gewesen sein.

II. Thetischer Theil.

Wir mögen also von den beiden polemischen Gesichtspunkten welchen wir wollen als den ursprünglichen annehmen: so müssen wir immer, um zu Spinozas Idee vom höchsten Wesen zu gelangen, von der Idee ausgehen, Es ist unmöglich daß die endlichen Dinge für sich bestehen können. Davon besiehe nun, was ich zu Anfang der zweiten Hauptabtheilung sagen werde. Hier kann die Sache nur noch von Seiten des unendlichen Dinges erörtert werden.

1. Aufsuchung von Spinozas Hauptsaz.

Wenn der Hauptsaz Spinozas, Es muß ein unendliches geben, innerhalb dessen alles endliche ist, sich auf etwas anderes gründete, als auf die Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren jedem für sich betrachtet keine Existenz zukommt: so könnte er unmöglich die nämliche Folge gehabt haben. Dieser Saz hätte alsdann a. entweder gar keinen reellen Grund gehabt, sondern wäre von Spinoza nur zum Schein vorgetragen worden, dann würde er aber müßiger stehen und auf die Bestimmung der endlichen Dinge im System nicht so viel Einfluß haben; oder b. er hat nur einen subjectiven Grund, z. E. die Ableitung der Vorstellungen. Freilich könnte dann Spinoza nicht sagen, Das unendliche Ding ist das einzige existirende, die endlichen Dinge sind, qua tales, non entia, sondern grade umgekehrt, allein es ist ja sehr glaublich, daß ihm eben die Verwechselung des logischen Grundes mit dem Realgrund, und daher auch des logischen Wesens mit dem Realwesen begegnet sei, die man so vielen andern Philosophen vorwirft. Dies hat sogar einigen Schein und hat auch mich anfänglich

verführt. α. Man sehe nur den sub §. V. *) angeführten Beweis aus Ethic. pars I, prop. 28: so scheint eine offenbare Verwechselung zwischen Folge und Wirkung, Grund und Ursach, in die Augen. β. Man betrachte den Saz, Daß das Wesen eines Dinges keine Zahl enthalte, d. h. daß Dinge numerisch verschieden sein können, ohne verschiedene Substanzen zu sein. γ. Noch eine andre sub §. VII. angeführte Stelle scheint wirklich darauf zu führen, daß es ihm um Ableitung der Vorstellungen vornämlich zu thun sei. δ. Endlich scheint der Saz, Daß die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge eben der sei, als der Zusammenhang und die Ordnung der Begriffe et v. v., diese Verwechselung gar sehr zu erleichtern. Allein alle diese Dinge lassen sich auch anders erklären.

Ad α. Das schwankende in dem Beweis sieht bei genauer Betrachtung mehr willkührlich als unwillkührlich aus. Spinoza wollte die Idee vom Hervorbringen der endlichen Dinge durch Gott nicht geradezu bestreiten, sondern wenigstens den Namen schonen; man vergleiche nur §. XXXVI., wo er zwischen beiden Verknüpfungen eben so schonend und doch eben so schneidend unterscheidet; ferner §. XIX., wo er den Ausdrukk Gott, sofern er eine freie Ursach ist, in keiner andern Bedeutung braucht, als in der, Gott, sofern man sein Wesen an sich (ohne die Affectionen, welche nicht logisch nothwendig mit jenem verbunden sind, mit in Betracht zu ziehen) betrachtet. Dies scheint schon deutlich genug zu zeigen, daß er beide Arten der Verknüpfung nicht unter einander verwirrt, sondern bloß eine der andern unvermerkt unterschieben will, weil er sah, daß die eine sich für das Verhältniß des unendlichen Dinges zu den endlichen gar nicht passe.

Ad β. Diesen Saz hat Jacobi ohne Verbindung hingestellt, daß man also über seinen eigentlichen Plaz nicht urtheilen kann. Ich urtheile aber darüber so, Sollte dieser Saz einen directen

*) Nämlich in Jacobis Schrift über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. S. 170. Auf diese Schrift beziehen sich auch alle spätern Anführungen.

Beweis für die Einheit der Substanz abgeben und dabei auf der Verwechselung des logischen Wesens mit dem reellen Substrat der Eigenschaften beruhen: so müßte 1. irgendwo die gänzliche Einheit des logischen Wesens deducirt sein. Spinoza thut aber ganz das Gegentheil; denn das logische Wesen der Dinge müßte abgeleitet sein aus Bewegung und Ruhe und in der Art dieser Ableitung und Verbindung bestehen; da sagt nun Spinoza, daß sie in dieser Rükksicht verschieden wären; 2. müßte er die Form haben, Die Einheit der Substanz bringt die numerische Verschiedenheit mit sich, indem das logische Wesen nicht als Wesen erkannt wird, wenn es nicht auf verschiedene Art modificirt wird. Dieser Saz ist also nur ein untergeordneter, bezieht sich nur auf Einwendungen gegen den Grundsaz von der Einheit der Substanz und gründet sich eben auf jene Voraussezung, daß den endlichen Dingen keine eigne Existenz zukommt, und sagt aus, daß unter dieser Voraussezung die numerische Verschiedenheit der Dinge keine Einwendung gegen die Lehre von der Einheit der Substanz sei.

Ad γ. Dieser Saz ist nicht nur aus einer ganz fremden Schrift, sondern bezieht sich auch gar nicht einmal auf die logische Deduction der Vorstellung, sondern auf die historische, und diese könnte doch auf keinen Fall der Hauptzwekk des Systems sein.

Ad δ. In diesem Saz werden eigentlich unter den Begriffen die denkenden Naturen verstanden; er bezieht sich offenbar auf Spinozas Hauptlehre vom Verhältniß des Denkens zur Ausdehnung und hat also einen ganz andern Ursprung. Ueberhaupt kann jene ohne diese Betrachtungen wirklich scheinbare Verwechselung auch schon um deswillen nicht der Grund von Spinozas Lehre über das unendliche sein, weil sonst nicht so oft den Dingen die Existenz abgesprochen werden würde, um sie dem unendlichen allein beizulegen.

2. Ableitung der Folgen daraus.

Wenn man dieſe Begründung des Sazes vom unendlichen aus dem von dem Fluß aller endlichen Dinge annimmt: ſo folgen nicht nur alle einzelnen Säze des Syſtems, ſondern auch dasjenige, was, wenn man die Säze gefaßt hat, an der Darſtellung noch immer ſonderbar zu ſein ſcheint.

a. Das unendliche Weſen kann ſeinem Weſen nach nicht durch diejenigen Prädicate beſtimmt werden, welche das Weſen der einzelnen Dinge ausmachen, ſonſt käme ihm auch ſeinem Weſen nach kein eigentliches Sein zu, ſondern eine beſtändige Succeſſion des Werdens; darum iſt es weder durch Verſtand noch Willen, weder durch Bewegung noch Ruhe definirbar, und man kann von ihm, aus dieſem (dem erſten polemiſchen) Geſichtspunkt betrachtet, nichts ſagen, als daß es das eigentlich exiſtirende ſei.

b. Eben deswegen konnte auch Spinoza dem unendlichen Ding nicht das exemplariſche Geſchäft des Ariſtoteles anweiſen, ſondern es iſt, abgeſondert von den endlichen Dingen betrachtet, nichts, als das ihnen gemeinſchaftliche Sein, das völlig unbeſtimmte, die reine Materie, wie Jacobi ſagt; ich möchte es die unvorſtellbare Materie nennen, denn Spinoza ſelbſt ſagt, man könne ſich keinen allgemeinen Begriff davon machen, und anſchauen kann man es auch nicht. Dies iſt es, ſo abgeſondert betrachtet, ſeinem Gehalt nach; ſeiner Form nach iſt es das unbedingte, welches nicht außerhalb der Reihe, ſondern nur in dem ganzen Inbegriff derſelben zu finden iſt.

c. Eben dieſe doppelte Betrachtung des unendlichen, da es bald abgeſondert von den endlichen Dingen per se betrachtet, bald wieder in der untrennbaren Verbindung mit ihnen vorgeſtellt wird, ſo daß man von ihm ſagen kann ſowol Es hat keine Vorſtellung, als auch Es ſind alle Vorſtellungen in ihm; ſowol Es hat keine Bewegung, als Es iſt alle Bewegung in ihm;

diese sage ich ist das was in der Darstellung immer sonderbar und unerklärlich bleibt, wenn man nicht von diesem Punkt aus, geht. Nämlich von dem Bedürfniß getrieben, den lezten Grund der endlichen Dinge zu finden, findet Spinoza ein unendliches, dessen Essenz die bloße Existenz ist; von dem Saz gestoßen Daß der lezte Grund der endlichen Dinge nicht außerhalb derselben sein darf, entdekkt er nun, daß jenes unendliche nicht das ganze, vollkommene unendliche ist, sondern daß zu jener Essenz die endlichen Dinge in dem Verhältniß der Inhärenz wenigstens mittelbar stehen müssen.

d. Man könnte aber die Frage aufwerfen, Wenn Spinoza bei Betrachtung der endlichen Dinge nur das Sein fehlte (indem er einen eigentlichen Realgrund des Seins nicht annahm), wie kam er dazu, diesem Sein Einheit und Unendlichkeit zu geben? Antwort, Ebenfalls durch jene Lehre von dem Fluß der Dinge. Dieser nämlich betrifft nicht nur das, was wir das äußere an den Dingen nennen, sondern auch das sogenannte innere (welches freilich dem Spinoza auch nur ein äußeres ist), indem oft ein Individuum sich in mehrere theilt oder mehrere sich in eins vereinigen, oft auch etwas das nämliche zu sein gesagt wird, obgleich sowol Materie als Form sich gänzlich verändert haben (zum deutlichen Beweis, daß das sogenannte Wesen der Dinge, das, wodurch wir ihre Identität bestimmen, nur ein Verhältniß sei). Hieraus schloß er nun eben seinen Saz, daß die numerische Verschiedenheit noch keine Verschiedenheit des zum Grunde liegenden Seins begründete, denn wie konnte ein Sein sich in mehrere theilen oder mehrere in eins zusammenfließen, oder ein Ding, dem bisher gar kein eignes Sein zukam, plözlich ein solches erlangen, oder worin soll die Berechtigung liegen, die Dinge zu vereinzeln, wenn weder Materie noch Form, weder einzeln noch verbunden, dazu hinreichen. Ist nun solchergestalt die Einheit des Seins zugegeben: so folgt die Unendlichkeit desselben von selbst.

e. Ich habe bei dem Copiren der Paragraphen eine lange zu §. XI. gehörige Stelle mehr von ohngefähr als abſichtlich (welches leztere bei mehreren der Fall geweſen iſt) ausgelaſſen, welche von dem Saz handelt, daß man das unendliche Ding nur ſehr uneigentlich unum oder unicum nennen kann. Wenn man dieſen Saz nur obenhin anſieht: ſo könnte man leicht verleitet werden, doch zu jener Meinung zurükkzukehren, das unendliche Ding des Spinoza ſei nur ein allgemeines Ding; in jener Stelle aber findet man, was ich auch ſchon im voraus vermuthet hatte, eine hinlängliche Widerlegung dieſer Meinung. Er geht davon aus, daß das Subſumiren unter Zahlen nur dann und bei den Dingen ſtatt finde, welche man unter einen gemeinſchaftlichen Geſchlechtsbegriff gebracht hat. Dieſe Operation aber findet in Rükkſicht auf Gott gar nicht ſtatt. Weit entfernt alſo, Gott als ein allgemeines Ding anzuſehen, ſagt er vielmehr, Es laſſe ſich kein allgemeiner Begriff von ihm geben, de ejus essentia universalem non possumus formare ideam, und deswegen paſſe auch nicht einmal das Prädicat Einzig auf ihn. — Daß er Gott den Namen eines individui nicht geben wollte. kam daher, weil das wieder auf die Idee gebracht hätte, ihn von den endlichen Dingen zu unterſcheiden und außerhalb derſelben zu denken.

f. Noch giebt es etwas, was mir weniger klar iſt, als das übrige, nämlich, Was heißt es, die Subſtanz unter einem gewiſſen Attribut betrachten, z. E. in dem Saz, Es iſt einerlei, ob man das unendliche Ding unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem des Denkens betrachtet. Ich erkläre es mir aber ſo, In ſofern man das unendliche Ding in dem Inbegriff der endlichen Dinge anſchauen will, iſt es gleichviel, ob man die ausgedehnten oder die denkenden Dinge betrachtet; nämlich gleichviel, ſowol in Abſicht auf das Reſultat, weil im Bewußtſein alles vorkommt, was in der Ausdehnung geſchieht, aber auch ſonſt

nichts, als auch in Absicht auf die Procedur, weil die denkenden Dinge keine anderen sind als die ausgedehnten.

III. Beurtheilung der spinozistischen Theologie.

Man kann unmöglich die Theologie des Spinoza mit der ganzen Theologie anderer Systeme vergleichen, denn der Hauptsaz der ersteren zwekkt ja dahin ab, die leztere völlig ihrem Wesen nach zu leugnen, und das eigentliche Object derselben als unmöglich darzustellen. Es ist aber hier eine doppelte Vergleichung möglich, 1. der Gründe, welche Spinoza gegen eine extramundane Ursach vorbringt, mit denen, welche andere für dieselbe anführen; 2. dessen, was Spinoza von dem der Sinnenwelt zum Grunde liegenden an sich existirenden behauptet, mit dem, was andere darüber lehren. Diese doppelte Vergleichung will ich nun anstellen in Rükksicht auf den Leibnitzianismus und den Kantianismus.

1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Ursach.

(Jacobi constituirt den Gegensaz zwischen Leibnitz und Spinoza supramundan und intramundan; das scheint mir nicht ganz passend.)

a. Im Gegensaz gegen den Leibnitzianismus.

Hier scheint mir Spinoza in jeder Rükksicht siegreich. Man modificire auch die Monadologie wie man will, am Ende muß doch immer die unendliche Monade die endlichen geschaffen haben, also der ärgste Verstoß gegen das Ex nihilo nihil fit. (Denn wenn sie auch nur die Welt aus ihnen geschaffen hätte: so sind sie doch vorher alle unwirksam und also so gut als nicht da gewesen.) Aber noch mehr, Mit welchem Recht gehört denn die unendliche Monade nicht zur Welt? Sie ist ja doch der Art nach das nämliche, was die endlichen sind, welche die Welt ausmachen, und es giebt zwischen beiden keinen andern Unterschied als den

des Grades, und der iſt nicht hinreichend, und den des unmittelbaren (weil ſie ohne Körper vorſtellt), und der iſt nicht haltbar, denn Vorſtellen läßt ſich ohne ein medium gar nicht denken Alſo hat ſie entweder einen eignen Monadenkörper und iſt nur ein einzelnes Individuum, in dem elenden Sinn, in welchem die Gottheit es nach Spinoza unmöglich ſein kann, oder die ganze Welt iſt ihr Körper und ſie macht alſo mit derſelben nur ein Ding aus. Sollte ſich aber der Leibnitzianismus auf die Möglichkeit des Denkens ohne medium ſtüzen: ſo ließe ſich wenigſtens leicht zeigen, daß dieſes weder einzelne Vorſtellungen noch einzelne Willensbeſtimmungen enthalten könnte, es iſt alſo etwas unbeſtimmtes, welches doch ohne Beſtimmung nicht wirklich ſein kann, und ſo wären wir wieder bei Spinoza.

b. Im Gegenſaz gegen den Kantianismus.

Spinoza geht ebenfalls von dem allgemeinen Problem aus, das unbedingte zu dem bedingten zu finden, aber Kant läßt es wenigſtens zu, ſich ein unbedingtes außer der Reihe zu denken. Spinoza meint, es ſei kein anderes unbedingtes möglich, als der ganze Inbegriff des bedingten. Auch hier ſcheint mir Spinoza ſiegreich, oder vielmehr der Kantianismus ſcheint mir, wenn er ſich ſelbſt verſteht, auf Spinozas Seite zu ſein. Das unbedingte, welches Kant zuläßt, ſoll doch auch den ewigen regressus nicht aufhalten und alſo den Anfang der endlichen Dinge nicht erklären; hierin ſtimmt er alſo ſchon mit Spinoza. Aber noch mehr, Iſt denn bei Kant dies außerweltliche Weſen die Urſach der Sinnenwelt? Mit nichten; die Sinnenwelt iſt bloß ein Erzeugniß der Verſtandeswelt und des Menſchen, und die Welt der noumena iſt gerade auf eben die Art die Urſach der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Urſach der endlichen Dinge iſt. Wodurch wird nun Kant genöthigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Urſach der Verſtandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der

Causalität auf die noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene Welt ein bedingtes ist, wozu er ein unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt, als durch einen inconsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stükk ein Spinozist, versteht sich mutatis mutandis, welche mutanda aber eigentlich dieses Lehrstükk an sich selbst nicht betrifft.

2. Ueber die Beschaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden.

a. In Vergleich mit Leibnitz.

Hier giebt es nun mehrere Lehrsäze, welche zwar nicht ganz unabhängig von einander sind, die man aber doch so viel als möglich trennen muß.

1. Der Sinnenwelt liegt ein einiges untheilbares Sein zum Grunde, und dies Eine existirende ist also unendlich — statt dieser Einen Unendlichkeit nimmt Leibnitz eine unendliche Menge von Einheiten an; allein woher nimmt er das Princip, die Einheiten zu unterscheiden und diese unendliche Vielheit zu constituiren? Aus der Mannigfaltigkeit der Materie kann er es ohne Zirkel nicht nehmen, denn das ist ja eben die Frage, ob dieser etwas inneres correspondirt, oder ob sie bloß etwas äußeres ist; auch nimmt er sie nicht daher, denn er giebt implicite wenigstens die unendliche Theilbarkeit zu, indem er nicht leugnen kann, daß ich, ich mag in der Theilung fortschreiten so viel ich will, doch immer nur auf einen Körper, also auf ein aggregatum substantiale komme, und er wird nie behaupten, daß ich, bei einer noch so sehr idealisirten Vollkommenheit der Sinne und der Werkzeuge, je die Materie zu Monaden theilen könnte. Wenn also die physische Composition von der metaphysischen, die physische Analyse, sie sei nun mechanisch oder chemisch, von der metaphysischen so gänzlich, nicht nur dem Grad sondern der Art nach verschieden sind: so giebt das mannigfaltige in der

Materie nicht Recht, eine Mehrheit des zum Grunde liegenden unſinnlichen anzunehmen. Der Unterſchied zwiſchen der ſchlafenden und wachenden Monade (abgerechnet, daß dieſer erſt deducirt werden könnte, nachdem die Wahrheit der Monaden deducirt wäre) reicht auch nicht hin dazu; denn auch er iſt kein weſentlicher Unterſchied. Wenn, wie Leibnitz einſt ſagte, in einer Kaffeetaſſe Monaden ſind, welche einſt als vernünftige Seelen exiſtiren werden: ſo muß ihnen alſo das Syſtem der Vernunft ſchon angeboren ſein. Beide ſind alſo bloß durch die Art ihrer Vereinigung mit andern unterſchieden; aber wird dieſer Unterſchied ein weſentlicher ſein? Ich glaube nicht. Von den ſchlafenden nämlich ſind mehrere unter einander zu einem aggregatum substantiale vereinigt. Man ſieht aber leicht, 1. daß die Vereinigung der ſchlafenden kein abſolutes Individuum conſtituirt (dies giebt Leibnitz ſelbſt zu), ſondern nur ein ſcheinbares; 2. daß auch die Vereinigung der wachenden mit den ſchlafenden dies nicht bewirkt; denn einmal hören jene zuſammengenommen durch dieſe Dazwiſchenkunft keineswegs auf, ein bloß ſcheinbares Individuum zu ſein, und dann iſt eigentlich die Verbindung der wachenden Monade mit den ſchlafenden von keiner andern Art, als die Verbindung jeder einzelnen ſchlafenden mit dem ganzen Univerſo, denn auch von dieſen ſtellt eine jede gemäß ihrer Wechſelverbindung mit allen übrigen die Welt vor; alſo iſt eigentlich eine jede mit allen übrigen auf die nothwendigſte und engſte Art verbunden. Leibnitz war alſo weder gemüßigt noch veranlaßt, eine Mehrheit des exiſtirenden anzunehmen, ja er iſt nicht einmal im Stande, jene Mehrheit auf eine haltbare Weiſe zu conſtituiren, und Spinoza würde ihm leicht den Uebergang zu ſeiner Meinung von der Einheit des unendlichen abtrozen, wenn er ihm zeigte, was er ſo klar bewieſen, daß das, was individuell ſcheint, nur zur Modification gehöre.

2. Dies unendliche hat kein anderes Weſen, als die Exiſtenz; Ausdehnung und Denken abſolut betrach-

tet sind seine Attribute. Anstatt dessen sagt Leibnitz, Das Wesen des existirenden besteht im Denken; Verstand und Wille sind seine Attribute; Ausdehnung ist nur ein auf einer Modification des existirenden beruhender Schein. Es kommt bei dieser Differenz auf den Rang an, der dem Denken an sich beigelegt wird, und auf das Verhältniß des dem Denken gegebenen Ranges zu dem, welcher der Ausdehnung zukommt. Da scheint nun, was das erste Stükk betrifft, Leibnitz abermals mit sich selbst nicht einig, und im Grunde von Spinoza nicht weit entfernt zu sein. Das Denken, in concreto betrachtet, ist nicht bei allen Monaden einerlei, also kann es auch eigentlich nicht ihr Wesen (ihr Gattungsbegriff) sein, wenigstens gehört dazu weder Bewußtsein noch bestimmte Vorstellung (dies ist wieder ein Moment der Annäherung Leibnitzens an Spinoza in Absicht auf das erste Lehrstükk; wenn Bewußtsein zum Wesen des existirenden gehörte: so wäre die Personalität desselben ein hinreichender Grund, eine Mehrheit zu constituiren, dieser fällt aber völlig weg); denn beides beruht auf der Modification des Daseins der Monaden in ihrer Verbindung unter einander. Es bleibt also nichts übrig, als die Denkfähigkeit. Allein, wenn Leibnitz nur sich selbst weiter verfolgt hätte: so würde er leicht gesehen haben, daß diese nicht das ganze Wesen ausmacht; es muß doch in den Monaden etwas von der Denkfähigkeit ganz verschiedenes liegen, welches sie fähig macht, in diejenige Verbindung zu treten, durch welche die schlafenden aus isolirten Einheiten zu substantiellen Aggregaten, und die wachenden aus todten Entelechien zu wirklichen Seelen werden; wie will er dies etwas andres nennen, als die Ausdehnungsfähigkeit oder die absolute Ausdehnung? Von diesen beiden Dingen nun ist also keines das eigentliche Wesen der Monade; dies ist nur die reine Materie, das lautere ens, an welchem jene beiden sich befinden, und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes Wesens.

3. Die endlichen veränderlichen Dinge stehen zu dem unendlichen existirenden in dem Verhältniß einer

mittelbaren Inhärenz. Hier ſcheint es nun, als ob Leibnitz und Spinoza einander völlig widerſprächen ohne irgend einen Vereinigungspunkt, und in der That ſind ſie auch wegen des Unterſchiedes in dem erſten Lehrſtükk ſchwer, ich will nicht ſagen, zuſammenzubringen, ſondern auch nur zu vergleichen. Auf den erſten Blikk könnte man Leibnitz gar den Saz unterſchieben, daß das wirklich exiſtirende zu den endlichen Dingen in dem Verhältniß der Inhärenz ſtehe. Inzwiſchen ſagen Leibnitz und Spinoza beide, Das wirklich exiſtirende iſt in den endlichen Dingen als ihr eigentliches Weſen begriffen. Daraus wird nun, wenn ich mir das wirklich exiſtirende als Eins und untheilbar denke, natürlich jenes Verhältniß der mittelbaren Inhärenz; denke ich es mir als eine Mehrheit: ſo entſteht daraus jenes höchſt dunkle und räthſelhafte Verhältniß der Monaden zu den ſubſtantiellen Aggregaten, welches zwiſchen dem ſpinoziſtiſchen und kantiſchen gleichſam in der Mitte ſteht.

b. Im Gegenſaz gegen Kant.

Es läßt ſich zwar nicht geradezu behaupten, daß bei Spinoza das unendliche Ding ſich zu den endlichen verhalte, wie bei Kant die noumena zu den Phänomenen, denn ſonſt müßte Spinoza die kantiſche Philoſophie vor Kant erfunden haben; inzwiſchen, da doch bei beiden die Idee zum Grunde liegt, daß Eins das wirkliche und weſentliche das a priori das An ſich des andern enthalte: ſo muß allerdings von dieſer Seite die Vergleichung angeſtellt werden. Beide ſind auf ganz verſchiedenen Wegen zu dem Bedürfniß gelangt, den Dingen unſrer Wahrnehmung ein anderes Daſein unterzulegen, welches außer unſerer Wahrnehmung liegt, es fragt ſich alſo, Wie ſtatten beide dieſes Daſein aus und wer geht dabei am ſelbſtändigſten und conſequenteſten zu Werke? Alſo

1. der Saz von der Einheit und Unendlichkeit des exiſtirenden. Wie Spinoza zu dieſem kommt, habe ich oben deutlich zu machen geſucht, warum kommt Kant nicht dazu? Die

Dinge sind an sich anders, als sie werden, wenn sie durch unser Vorstellungsvermögen und durch unsere Organisation gegangen sind; das ist es, wovon Kant ausgeht. Natürlich führt das dahin, Jeder Erscheinung liegt also ein Ding zum Grunde. War es aber Recht, hiebei stehen zu bleiben? Was macht die Individualität der Erscheinungen aus? Offenbar nichts anders, als die Cohäsion, die identische Vereinigung der Kräfte einer gewissen Masse an einem Punkte. Dieser Grund der Individualität liegt also bloß im vorstellbaren, und kann sich auch bloß auf das vorstellbare beziehen. Von dieser Seite also wäre wenigstens Unwissenheit über die Mehrheit der noumena, und Gewißheit, daß wenigstens die Mehrheit der phaenomena sich nicht auf sie beziehen kann. Diese Gewißheit wird noch dadurch erhöht, daß wir ein physisches Individuum in mehrere theilen können; sollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eins in der Verstandeswelt entsprechen: so müßten wir die Zahl der Dinge an sich zu vermehren im Stande sein. Dies wäre von Seiten der ausgedehnten Dinge. Allein der nächste Uebergang aus der Sinnenwelt in die intelligible ist der Mensch selbst. Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eignes noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Mir wenigstens scheint es mit den denkenden Dingen gerade die Bewandniß zu haben, als mit den ausgedehnten. Das individualisirende Bewußtsein beruht auf der Receptivität und bezieht sich nur auf die Erscheinung; grade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existirt, nämlich die Vernunft individualisirt uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurükk. Wenn man also gar keinen Grund hat, eine Mehrheit der noumena zu behaupten, und wir nichts von ihnen sagen sollen, als was sich nothwendig auf die Erscheinung bezieht: so ist es schon eine Anmaßung, wenn wir uns anders ausdrükken, als Das noumenon, Die Welt als noume-

non. Eben ſo wenig geht es nun aber an, ſich weiter zu verſteigen und mit Spinoza eine poſitive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten; davon konnte aber dieſer, dem der kritiſche Idealismus fremd war, nichts wiſſen. Dabei bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern, Wes Urſprungs iſt die Idee von einem Individuo, und worauf beruht ſie?

2. Der Saz von dem Weſen und den Eigenſchaften des an ſich exiſtirenden. Hier hat nun freilich Spinoza mehr Kenntniſſe, als er haben ſollte, er würde ſie aber nicht gehabt haben, wenn ihm die Idee des kritiſchen Idealismus gekommen wäre und an dieſer ſcheint er ganz nahe zu ſein. Das Weſen des unendlichen Dinges beſteht doch offenbar nur darin, daß es der abſolute Stoff iſt; woher weiß er aber, daß die abſolute Ausdehnung und das abſolute Denken die einzigen Attribute deſſelben ſind? Antwort, Nur daher, weil wir von keinen andern Eigenſchaften Vorſtellungen haben können. Will das nicht eben ſo viel ſagen, als Es iſt alles für uns verloren, was nicht im Raum angeſchaut und in der Zeit empfunden werden kann? Hätte er nun hievon den leichten Uebergang genommen zu der Einſicht, daß Raum und Zeit das eigenthümliche unſerer Vorſtellungsart ausmache: ſo würde er nicht geſagt haben, Ausdehnung und Denken wären die Attribute, vielweniger die einzigen Attribute des unendlichen. Hierauf beruht die einzige Differenz zwiſchen ihm und Kant. Ein ungenannter behauptete nach Spinoza, Es müſſe ſo viel Welten geben als Eigenſchaften des unendlichen. Dies war nun freilich keine conſequente Behauptung, indem die beiden von Spinoza anerkannten Eigenſchaften doch nur Eine Welt geben; deswegen ſchränkte er hernach ſeine Behauptung darauf ein, daß jedes endliche Ding alle Eigenſchaften der Gottheit offenbaren müſſe. Sezt man nun ſtatt Eigenſchaften der Gottheit — Eigenthümlichkeiten des anſchauenden: ſo heißt das, Der abſolute Stoff iſt fähig, die Form eines jeden Vorſtellungs-

vermögens anzunehmen, er beſizt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorſtellbarkeit eine unendliche (mittelbare) Vorſtellbarkeit. Eben dahin gehört das, was Hemſterhuis und mit ihm Jacobi über die verſchiedenen Anſichten der Welt nach der Receptivität der Organe philoſophiren; ſie ſind hier ſämmtlich ganz nahe an dem kritiſchen Idealismus, ohne es zu wiſſen.

3. Der Saz von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen. Hier ſcheint nun freilich Spinoza von Kant völlig abzuweichen und durch dieſen Ausdrukk ſelbſt die Richtigkeit der Vergleichung ſeines unendlichen mit dem kantiſchen noumenon wieder zu vernichten; allein man muß es mit dieſem Ausdrukk nicht genauer nehmen, als es Spinoza ſelbſt nimmt, und alles wohl mit einander vergleichen, was er ſagt. Er betrachtet die endlichen Dinge doppelt, einmal, ſo wie ſie in dem unendlichen wirklich ſind: ſo haben ſie ein ewiges unwandelbares Daſein ohne Er-Erzeugung und Zerſtörung; dann wieder, ſo wie ſie außer dem unendlichen für ſich wahrgenommen werden: ſo ſind ſie gewiſſermaaßen non entia. Alſo ſo wie ſie inhäriren im eigentlichſten Sinn, werden ſie nicht wahrgenommen, und ſo wie ſie wahrgenommen werden, ſind ſie nicht Theile des unendlichen. Doch iſt Spinoza hier auch nicht ſo ganz nahe an Kant, und konnte es auch nicht wegen der falſchen Hypotheſen von den Eigenſchaften des unendlichen. Wenn ich Spinozas dunkle Terminologie über dieſes Lehrſtükk in unſere Sprache übertrage: ſo finde ich folgendes, Die endlichen Dinge ſind ein aus einer durch die Theile des unendlichen verbreiteten ungleichförmigen Vereinigung der entgegengeſezten modorum der Attribute entſtehender Schein. Wo ſollte Spinoza ein anderes Schema zur Verdeutlichung jenes Verhältniſſes des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Weſen hernehmen, als das von Subſtanz und Accidenz. Spinoza iſt iſt alſo allerdings Kant auch hierin weit näher als jeder andere. Raum und Zeit iſt auch bei ihm nicht nur die Form, ſondern

der Urſprung alles wandelbaren und aller Veränderung; was alſo dadurch beſtimmt iſt, iſt auch bei ihm nicht im Ding ſelbſt, ſondern nur Modification eines Dinges, Raum und Zeit iſt das modificirende Medium, nur daß er dieſes nicht in uns, ſondern in einen unbekannten unendlichen Stoff hinein verlegte. Um ein Bild zu Hülfe zu nehmen, ſtellen wir uns das ſpinoziſtiſche Univerſum vor als einen Baum. Kann ich ſagen, Der Baum iſt eine Compoſition aus unendlich vielen einzelnen Dingen und einer unendlichen Reihe dieſer Dinge, von denen nothwendig die erſte eine Urſach außerhalb des Baumes gehabt haben muß? Nein, ſo wenig es widerſprechend iſt, anzunehmen, daß bis ins unendliche hin der Wechſel des Werdens in dem Baum fortdauert, eben ſo kann es auch a parte ante geweſen ſein, und muß ſo geweſen ſein, ſobald der Baum wirklich ein Univerſum iſt. Sein Weſen iſt die reine Materie (daß auch dieſe wechſelt, iſt das hinkende des Bildes). An dieſer ſind zwei verſchiedene Eigenſchaften, Flüſſigkeit und Feſtigkeit (daß dieſe in einander übergehen, muß nicht mit betrachtet werden), und jede von dieſen hat verſchiedene modi, jene Einſaugung und Verdikkung, dieſe Cohäſion und Reibung. Die beiden Eigenſchaften unter einander und wiederum die beiden entgegengeſezten modi dieſer Eigenſchaften ſind in den verſchiedenen Theilen des Baumes auf verſchiedene Art mit einander verbunden, aber immer verbunden. Keine Flüſſigkeit kann jemals anders wahrgenommen werden, als durch verſchiedene Verhältniſſe von Circulation und Verdikkung; keine Feſtigkeit ohne verſchiedene Miſchung von Cohäſion und Reibung. Daher muß nun nothwendig in uns die Vorſtellung von verſchiedenen einzelnen Dingen entſtehen. Sofern wir auf die Flüſſigkeit ſehen, werden wir das Syſtem der Säfte gewahr, ſofern wir auf die Feſtigkeit ſehen, das Syſtem der Saftbehälter (es iſt einerlei, unter welchem von beiden Attributen das Univerſum betrachtet wird). Eben ſo giebt uns die Betrachtung der modorum die Vorſtellung von einzelnen Dingen, der

Saft, der ſich zuſammen verdikkt, der zuſammen circulirt, die Maſſe, welche bis zu einer gewiſſen Einheit der Bewegung cohärirt, ſcheint uns ein Individuum mit mehreren Eigenſchaften. Das Blatt, der Zweig, die Knospe, die Rinde ſcheinen Individuen, ſind's aber nicht und exiſtiren eigentlich nur als Theile des Baumes. Doch iſt kein Theil des Baumes, der nicht zu einem ſolchen Scheinindividuum gehörte; und die Eigenſchaften dieſer Individuen kommen eigentlich dem Baum an ſich nicht zu, z. E. die Elaſticität, die Härte, die Poroſität (d. h. eine einzelne Vorſtellung, eine einzelne Ausdehnung iſt nicht in Gott). Auf dieſe Art inhäriren die endlichen Dinge dem unendlichen.

II. Spinozas Kosmologie.

Vieles, was unter dieſen Titel gehörte, iſt ſchon unter dem vorigen vorgekommen, was noch übrig iſt, reducirt ſich auf den Saz vom Verhältniß des ausgedehnten zum denkenden; auch dieſer läßt ſich wieder in mehrere Theile auflöſen und mit den beiden Syſtemen in Vergleich bringen. Was aber die erſte Expoſition ſeiner Kosmologie anbelangt: ſo iſt es nicht nöthig, hier das polemiſche von dem thetiſchen Theile zu ſondern; erſteres wird unter lezterem mitbegriffen und lezterer findet ſeinen Grund in der Theologie.

1. Der Saz, welcher hier beſonders vorkommt, daß nämlich kein Ding ſich uns als ein einzelnes ausgedehntes darſtelle, welches nicht zugleich denkend und keins als ein einzelnes denkendes, welches nicht zugleich ausgedehnt ſei, ſcheint zwar eigentlich dazu hingeſtellt zu ſein, um auch die geringſte Spur von Dualismus zu vertilgen, aber eigentlich hat er doch kein polemiſches ſondern ein thetiſches Intereſſe. Denn wenn der Saz von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen einmal feſtſtand: ſo konnte der Dualismus dem Spinoza eigentlich nicht mehr gefährlich ſein, er konnte leicht zugeben, daß, obgleich die endlichen Dinge nicht beſondere Dinge an ſich wären, es doch zwei für unſere Wahrnehmung völlig unterſchiedene Claſſen der-

selben gäbe, nämlich ausgedehnte und denkende, allein dies hätte zu seiner Lehre von den Eigenschaften des unendlichen Dinges nicht gepaßt. Denn jedes einzelne Ding hat einen Theil des unendlichen Seins in sich; wäre also ein einzelnes Ding ausgedehnt, ohne denkend zu sein, oder umgekehrt: so müßte irgend ein Theil des ganzen Seins eine von den beiden nothwendigen Eigenschaften des unendlichen entbehren, welches sich nicht denken läßt.

2. Das Denken ist nicht die Ursach der Ausdehnung, auch die Ausdehnung an sich nicht die Ursach des Denkens, sondern beides ist nur überall unzertrennlich verbunden. Wenn man das absolute Denken und die absolute Ausdehnung versteht: so bezieht sich der Saz auf das unendliche, depositis affectionibus, oder sofern es als freie Ursach betrachtet wird, und in diesem Sinn ist er allerdings dem System der Endursach, sofern sie das höchste dirigens sein soll, entgegengesezt. Allein diesem wäre schon durch den Saz, daß in dem unendlichen, qua causa libera, gar keine einzelne bestimmte Vorstellung existirt, hinlänglich vorgebeugt, und dieser Saz muß also, auf die endlichen Dinge bezogen, eine andere Tendenz haben. Er scheint mir eine ziemlich genaue Folgerung des vorigen zu sein. Was von jedem einzelnen Ding gilt, muß auch von jeder Veränderung gelten, indem jede, genau betrachtet, ein neues einzelnes Ding constituirt, also ist in jeder Veränderung eine neue Modification der Ausdehnung und eine neue Modification des Denkens enthalten, also beides überall auf das genaueste mit einander verbunden.

3. Ueber den Rangstreit beider Eigenschaften. Hier ist Spinoza, nach Jacobi's Säzen zu urtheilen, vorzüglich schwer; er gesteht der Ausdehnung einen gewissen Primat vor dem Denken zu, den man aus den bisherigen Vordersäzen nicht erklären kann, er scheint vielmehr erschlichen zu sein dadurch, daß das ausgedehnte schlechtweg das Ding, das denkende hingegen der

II. Spinozas Kosmologie.

Vieles, was unter diesen Titel gehörte, ist schon unter dem vo
gen vorgekommen, was noch übrig ist, reducirt sich auf den
vom Verhältniß des ausgedehnten zum denkenden; auch
läßt sich wieder in mehrere Theile auflösen und mit den
Systemen in Vergleich bringen. Was aber die erste Erp
seiner Kosmologie anbelangt: so ist es nicht nöthig, hier d
lemische von dem thetischen Theile zu sondern; ersteres
unter lezterem mitbegriffen und lezterer findet seinen G
der Theologie.

1. Der Saz, welcher hier besonders vorkommt, d
lich kein Ding sich uns als ein einzelnes aus
tes darstelle, welches nicht zugleich denke
keins als ein einzelnes denkendes, welch
zugleich ausgedehnt sei, scheint zwar eigentlich
gestellt zu sein, um auch die geringste Spur vo
mus zu vertilgen, aber eigentlich hat er doch kein
sondern ein thetisches Interesse. Denn wenn der
dem Verhältniß der endlichen Dinge zum un
feststand: so konnte der Dualismus dem Sp
mehr gefährlich sein, er konnte lei
endlichen Dinge nicht besondere
zwei für unsere Wahrnehmu

nicht ſicherer und vollkommner entgehen zu können
s durch die Vorſtellung, In dem denkenden an ſich
ts vor, es iſt nie Original, ſondern immer nur Co-
m innere Ausſage, Beſtätigung (mens affirmat) deſ-
in der Ausdehnung vorkommt. Daher herrſcht denn
el ich urtheilen kann, in Abſicht auf dieſen Punkt, den
mlich, eine Mannigfaltigkeit des Ausdrukks und der
, welche faſt an Widerſpruch zu grenzen ſcheint. Bald
s ausgedehnte in den Dingen und ſeine Veränderun-
as formelle des Dinges und ſeiner Verhältniſſe, bald
wieder die Beſchaffenheiten, die der Körper annimmt,
, was wirklich vorgeht, und die Vorſtellungen ſind
eſtätigungen, das Gefühl dieſer Beſchaffenheiten. Bald
Veränderungen des denkenden das eigentlich objective,
ſie eine bloße Begleitung der Veränderungen des aus-
bald iſt die Einſicht an allen einzelnen endlichen Na-
höchſte, bald iſt die Vortrefflichkeit der Seele doch keine
s die des Körpers. Ueberhaupt ſehe ich nicht ein,
r der Körper Beſchaffenheiten annimmt, und nicht das
. Im leztern Fall könnten doch einige von der Art
ie entweder den Körper gar nichts angehen, oder doch
r als Copie exiſtiren; ich ſehe nicht ein, warum nur
dehnte der Gegenſtand des Denkens ſein kann, und
die Art, wie das ausgedehnte gedacht wird, die Rela-
ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie
agen kann, Die Seele erfährt nichts, als die Beſchaf-
Körpers, wenigſtens macht ſie doch aus dieſer Folge-
elche nur der Natur des denkenden gemäß ſind, oder
za keine Logik, und ſind auch die Vorſtellungen von
lichen und von der endlichen innerlichen Identität al-
n Dinge gradezu durch den Körper in ihn gekommen?
uthe ich, daß manches im Spinoza anders iſt, als in
Darſtellung; ich vermuthe, daß Spinoza nie etwas ge-

Begriff des Dinges genannt wird. Das iſt deutlich, daß nach Spinoza keines von beiden eigentlich die Urſach des andern iſt, wie aber weiter? Mit der Ausdehnung iſt überall und nothwendig das Denken verbunden (dies iſt aus dem vorigen Dogma klar), alſo was in der Ausdehnung vorkommt, muß nothwendig im Denken auch vorkommen; dies ſagt Spinoza deutlich. Hier iſt alſo das ausgedehnte gleichſam das Original, das gedachte die Copie. Es fragt ſich nur, ob man die Sache nicht auch umkehren und ſagen kann, Mit dem Denken iſt nothwendig die Ausdehnung verbunden, was alſo im Denken vorkommt, muß auch in der Ausdehnung vorkommen. Ich glaube, daß Spinoza dies hätte zugeben können, ohne die Haupteinheit ſeines Syſtems zu verlezen, und daß alſo hier ein falsum iſt, welches von keinem ſogenannten πρῶτον ψεῦδος herrührt. Jedes einzelne Ding iſt ein Aggregat von verſchiedenen Miſchungen der unmittelbaren und mittelbaren modorum im Verhältniß zu allen andern ähnlichen Dingen. Die äußere Einheit dieſer Beziehungen, das ausgedehnte, iſt der Leib des Dinges, die innere Einheit, das denkende, iſt die Seele; jener iſt gleichſam die Darſtellung, der Ausdrukk der Verhältniſſe des Dinges, dieſe iſt das Bewußtſein, der Begriff derſelben. Dies iſt die einzige Art, wie ich mir die Ausdrükke erklären kann, daß das ausgedehnte in den Dingen das formelle, das denkende hingegen das objective derſelben ſei, Ausdrükke, welche unſerer Terminologie ſo ganz widerſtreben, daß wir ſie vielmehr umgekehrt wählen würden. Nun ſcheint aber den Spinoza der Ausdrukk, die Seele ſei der Begriff des Dinges, weiter geführt zu haben, als nöthig geweſen wäre. Ein Begriff nämlich muß immer einen Gegenſtand haben, wie denn auch Spinoza deutlich ſagt, das einzelne beſtimmte Bewußtſein ſei erſt eine Folge der Individualiſirung der einzelnen Dinge, was kann alſo anders ſein Gegenſtand ſein, als das ausgedehnte, denn was iſt ſonſt einzelnes und beſtimmtes da? Die Idee von Gott, der ſich ſelbſt dachte, war ihm ſo ungeheuer,

daß er ihr nicht sicherer und vollkommner entgehen zu können glaubte, als durch die Vorstellung, In dem denkenden an sich kommt nichts vor, es ist nie Original, sondern immer nur Copie, gleichsam innere Aussage, Bestätigung (mens affirmat) dessen, was in der Ausdehnung vorkommt. Daher herrscht denn auch, so viel ich urtheilen kann, in Absicht auf diesen Punkt, den Primat nämlich, eine Mannigfaltigkeit des Ausdrukks und der Vorstellung, welche fast an Widerspruch zu grenzen scheint. Bald enthält das ausgedehnte in den Dingen und seine Veränderungen nur das formelle des Dinges und seiner Verhältnisse, bald sind doch wieder die Beschaffenheiten, die der Körper annimmt, das einzige, was wirklich vorgeht, und die Vorstellungen sind nur die Bestätigungen, das Gefühl dieser Beschaffenheiten. Bald sind die Veränderungen des denkenden das eigentlich objective, bald sind sie eine bloße Begleitung der Veränderungen des ausgedehnten; bald ist die Einsicht an allen einzelnen endlichen Naturen das höchste, bald ist die Vortrefflichkeit der Seele doch keine andere als die des Körpers. Ueberhaupt sehe ich nicht ein, warum nur der Körper Beschaffenheiten annimmt, und nicht das Ding selbst. Im leztern Fall könnten doch einige von der Art sein, daß sie entweder den Körper gar nichts angehen, oder doch in ihm nur als Copie existiren; ich sehe nicht ein, warum nur das ausgedehnte der Gegenstand des Denkens sein kann, und nicht auch die Art, wie das ausgedehnte gedacht wird, die Relationen des ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie Spinoza sagen kann, Die Seele erfährt nichts, als die Beschaffenheit des Körpers, wenigstens macht sie doch aus dieser Folgerungen, welche nur der Natur des denkenden gemäß sind, oder hat Spinoza keine Logik, und sind auch die Vorstellungen von dem unendlichen und von der endlichen innerlichen Identität aller endlichen Dinge gradezu durch den Körper in ihn gekommen? Hier vermuthe ich, daß manches im Spinoza anders ist, als in Jacobi's Darstellung; ich vermuthe, daß Spinoza nie etwas ge-

ſagt haben kann, was den craſſen Ausdrukk rechtfertigte, eine ſpeculative Unterredung ſei ein bloßes Geſchäft der Leiber. Ich glaube auch Jacobi ſchon beim Mantel zu faſſen, er hatte eine natürliche Tendenz, den Fatalismus des Spinoza ſo craß als möglich zu machen, nur hätte er ſich dann keine ſolche Stelle ſollen entwiſchen laſſen (verſteht ſich, daß ich Jacobi keiner vorſäzlich falſchen Darſtellung zeihen will), wie die, wo er ſagt, Spinoza laſſe auch Endurſachen zu, jedoch ſo, daß ſie immer eine wirkende vorausſezen.

II. Vergleichung der ſpinoziſtiſchen Kosmologie.

a. Mit Leibnitz.

1. Identität oder Verſchiedenheit des ausgedehnten und denkenden. Leibnitz iſt zwar auch ein Antidualiſt, aber auf einem ganz andern Fuß als Spinoza; den denkenden und den ausgedehnten Dingen liegt zwar einerlei reelles zum Grunde, nämlich Monaden, aber doch findet keine eigentliche Identität der denkenden und ausgedehnten Dinge ſtatt. Ein ausgedehntes Ding wird nur denkend durch die Dazukunft eines neuen reellen, der wachenden Monade, wodurch es aber in Abſicht auf ſeine Ausdehnung nichts gewinnt; doch wird das denkende Ding denkender durch ſeine Verbindung mit dem ausgedehnten. Wollte man dieſem äußerſt wunderlich fingirten Verhältniß dadurch zu Hülfe kommen, daß man ſagte, die Centralmonade wäre überall eine von denjenigen, welche die Ausdehnung auch mit ausmachen: ſo würde man nur andern Theilen des Syſtems widerſprechen, ohne etwas weſentliches gewonnen zu haben. Ohnerachtet alſo der Einerleiheit des zum Grunde liegenden reellen ſind dennoch denkende Dinge und ausgedehnte Dinge völlig von einander un-

terschieden, doch so, daß das wirkliche und vollständige Denken des endlichen an eine Vereinigung mit dem ausgedehnten gebunden ist, welches eine neue nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit Spinoza hervorbringt. Man kann freilich von Leibnitz nicht gradezu sagen, daß die Seelen bei ihm bloß Wirkungen der Leiber sind, aber das leidet auch bei Spinoza gewiß große Einschränkungen, und die Seele hätte doch auch bei Leibnitz keine Vorstellungen von der Welt ohne die Vereinigung mit dem Leibe. Die einzelnen bestimmten Vorstellungen sind bei Leibnitz auch der Wirklichkeit nach a posteriori, nur dem Ursprung und der Natur nach nicht; eben dies Verhältniß möchte wol auch bei Spinoza statt finden, obgleich das leztere keineswegs aus Jacobi erhellt.

2. Keines ist die Ursach des andern, aber beide gehören wesentlich zu einander. Dies ist der Saz, um deswillen man gesagt hat, daß die prästabilirte Harmonie in Spinoza stehe, mir aber scheint beides doch noch ziemlich von einander unterschieden zu sein. Leibnitz kann nach seinem System unmöglich behaupten, daß eigentlich das Modificirtwerden des Körpers und das Vorstellen der Seele, das Bestreben des Körpers nach Bewegung und die Tendenz der Seele zur Handlung in jedem Fall einerlei sei, und eben so wenig scheint Spinoza, wenigstens nach Jacobi's Darstellung, zuzugeben, daß die Veränderungen des denkenden sich unabhängig von denen des ausgedehnten nach gewissen Gesezen aus einander entwikkeln. Die Uebereinstimmung ist nur partiell, und eigentlich nur da, wo die Willkühr nicht mit ins Spiel kommt. Z. E. indem ich mit jemand spreche: so entstehen die Vorstellungen, welche er hat, in mir; das ist nach Leibnitz nicht geradezu eine Wirkung der Organveränderungen, aber auch gewiß nicht eine Entwikkelung von Vorstellungen bloß aus den vorhergehenden; bei Spinoza ist dies ein Bewußtsein derjenigen Be-

ſchaffenheit, welche mein Körper durch den gehörten Ton annimmt; das kommt ziemlich auf eins hinaus. Hingegen die Begierde, welche nach der Vorſtellung einer Sache in der Seele entſteht, iſt nach Leibnitz eine Wirkung der Seele ohne alle Dazwiſchenkunſt des Leibes, ſo wie wiederum die Handlung des Körpers, welche auf dieſe Begierde folgt, eine Wirkung des körperlichen Eindrukks iſt, ohne alle cauſelle Dazwiſchenkunft der Seele; dies ſcheint bei Spinoza anders. Die Bewegung des Körpers iſt freilich eine Folge des körperlichen Eindrukks, aber die Vorſtellung der Sache war nur das Bewußtſein jenes Eindrukks; die Begierde der Seele nur das Bewußtſein jener Bewegung, und zwiſchen der Vorſtellung und der Begierde iſt kein unmittelbar cauſeller Zuſammenhang, wenigſtens nach Jacobi's Darſtellung. Ganz genau zu reden folgt bei Spinoza die Begierde auf die Bewegung, bei Leibnitz geht ſie derſelben vorher.

3. Der Primat zwiſchen beiden. Hier giebt Leibnitz ganz ohne Bedenken dem denkenden und ſeinen Veränderungen den Vorzug; er erhebt nach und nach die ſchlafenden Monaden in die Claſſe der wachenden, allein er braucht doch immer noch ſchlafende, weil ohne dieſe kein Körper und alſo keine einzelnen und beſtimmten Weltvorſtellungen ſtatt finden. Bei Spinoza findet keine ſolche Erhöhung ſtatt; dafür iſt aber das Reich des denkenden bei ihm weit ausgebreiteter, mit jeder Ausdehnung iſt nothwendig Denken verbunden, jedem einzelnen Dinge entſpricht nothwendig auch ein unmittelbarer Begriff deſſelben. Eine Abſtufung in der Vortrefflichkeit des denkenden findet bei beiden ſtatt, und zwar hängt ſie bei beiden von der Vortrefflichkeit des Körpers ab, von was alles für Dingen er nämlich Beſchaffenheiten annehmen kann; beide ſezen alſo ein äußerſt feines dem eigentlichen Materialismus ſich näherndes Spiel der innern Organe voraus, welches nicht nur die Veranlaſſung der Vorſtellung, ſondern auch die mechaniſche Urſache der willkührlichen Bewegung iſt. — Auf einer andern Seite betrachtet ſcheint je-

doch Leibnitz eben wie Spinoza der Ausdehnung einen gewiſſen Primat beizulegen, denn die Reihe der präformirten Vorſtellungskeime, wenn ich mich ſo ausdrükken darf, fängt nicht eher an, ſich zu entwikkeln und ans Tageslicht zu kommen, als bei der Vereinigung mit dem Körper. Bei Leibnitz giebt es aber dafür keinen Untergang des Denkenden, denn da dieſes keinen Theil der Compoſition ausmacht: ſo leidet es auch nicht bei der Decompoſition, ſondern die Vorſtellungen fahren nun fort, ſich unabhängig vom Körper von innen heraus zu entwikkeln. Bei Spinoza hingegen iſt das unmittelbare Bewußtſein nur mit ſeinem Gegenſtand zugleich wirklich, und wird ebenfalls aufgelöſt, wie jener zerſezt wird.

Berichtigungen.

S. 54 Zeile 13 v. o. lies *ἀντίφραξις*.
S. 59 — 13 v. o. — *δεξιόν*.
S. 68 — 1 v. u. Anm. lies *αἰσθητοῖς*.
S. 84 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 86 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 100 in der Ueberſchrift lies Zweite Periode.
S. 156 Zeile 1 v. u. lies kommend *).
S. 171 — 12 v. o. — Stufe.

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes zweiter Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Dialektik.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse

herausgegeben

von

L. Jonas,
Prediger an der St. Nikolaikirche zu Berlin.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Vorwort des Herausgebers.

Schleiermacher hat in Halle niemals, hier aber öfter Dialektik geleſen, zuerſt 1811, dann 1814, 1818, 1822, 1828 und zuletzt 1831. Was von ſeiner Hand geſchrieben über dieſe Disciplin unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren ſich vorfindet, beſteht

1. aus Zetteln, die ſich auf die im Jahre 1811 gehaltenen Vorleſungen beziehen. Sie beginnen mit dem, der Zwölfte Stunde überſchrieben iſt, und endigen mit N. XLIX. Siehe Beilage A.
2. aus einem Hefte, Dialektik 1814 überſchrieben.
3. aus Zetteln, die N. 2. vorausſetzen und ſich eng daran anſchließen. In ununterbrochener Folge ſind N. I—XIV., außer dieſen aber nur noch einer vorhanden, den ich mit x. bezeichnet habe. Aus der Vergleichung mit Nachſchriften von 1818 erhellt, daß ſie den in dieſem Jahre gehaltenen

Vorträgen entsprechen, und da fast jeder spätere einen Theil dessen wiederholt, was der frühere auch schon enthält: so ist deutlich, daß sie nicht nach den Vorlesungen, um das wesentliche derselben für zukünftigen Gebrauch zu fixiren, sondern als Präparation auf dieselben geschrieben sind. S. Beil. B.

4. Aus Bemerkungen zu N. 2., oder vielmehr zu den darüber im Jahre 1822 gehaltenen Vorträgen — Siehe Beilage C. — mit
5. später, offenbar im Jahre 1828, hinzugefügter Randschrift. Siehe Beilage D. Beide, N. 4. und 5., reichen bis in den Anfang des zweiten Theils. Sie endigen, wo die Worte stehen: So weit war ich 1831 gekommen in 61 Stunden, und was unter N. LXII—LXXXII. folgt, gehört zu N. 6.
6. aus Zetteln vom Jahre 1831, beginnend mit N. VII., und, das eben genannte hinzugerechnet, endigend mit N. LXXXII. Siehe Beilage E.
7. aus zwei Einleitung überschriebenen Bogen, und einigen die Vorstudien dazu enthaltenden Blättern. Siehe Beilage F.

Daß ich N. 2., also das Heft von 1814, der ganzen Darstellung zum Grunde gelegt habe, wird sich jedem, der es mit allem übrigen vergleicht, von selbst rechtfertigen, und auch das wird allgemeine Zustimmung finden, daß ich N. 7. als Beilage vollständig habe abdrucken lassen, wenn man hört, daß es der wirkliche Anfang der Dialektik ist, wie Schleiermacher sie kurz vor seinem Tode für den Druck niederzuschreiben begonnen hatte, daß es also zeigen kann, wie sehr wir zu be-

klagen haben, daß ihm nicht vergönnt war die Arbeit in derſelben Weiſe auch zu beendigen. Das aber wird ſchwerlich von allen gebilligt werden, daß ich dem Texte oft ſehr ausgedehnte Auszüge aus Collegienheften beigegeben und zugleich in den Beilagen A. B. C. D. E. alles habe abdrucken laſſen, was auch noch außer F. aus den verſchiedenſten Zeiten von des Verfaſſers Hand geſchrieben vorlag. Doch daß ich das letzte ganz hätte bei Seite laſſen können, wird wol niemand glauben; daß ich aber auch jedes abkürzende Verfahren bei der Mittheilung deſſelben verſchmähte, hing mir wenigſtens unzertrennlich zuſammen mit dem gewiß allen erwünſchten Beſtreben, auch nicht den leiſeſten Schein aufkommen zu laſſen, als hätte ich, gefliſſentlich oder aus Unkunde, irgend etwas von dem zurückgehalten oder auch nur verdunkelt, was den Acten angehört, aus welchen das Endurtheil darüber gefällt werden muß, mit welchem Rechte Schleiermacher, mag er ſich die Ehre noch ſo ernſtlich verbitten, von einigen ſtandhaft für einen Spinoziſten gehalten wird *). Was aber das erſte betrifft, die Auszüge aus Collegienheften: ſo mögen ſie freilich, beſonders neben den Beilagen, für die Meiſter auf dem Gebiete der Philoſophie größtentheils überflüſſig ſein; aber für dieſe habe ich ſie auch nicht gegeben, ſondern für Weisheit ſuchende Jünglinge, wie ſie Schleiermacher vorausſetzte, ſo oft er die Disciplin vortrug. Wo nun für dieſe wieder ſcheint

*) Die Acten werden ſpruchreif ſein, wenn auch des Verfaſſers Geſchichte der Philoſophie vorliegen wird, deren Druck ſofort beginnt und in einigen Wochen vollendet ſein wird.

zu wenig gegeben zu ſein, oder ſonſt nicht auf die rechte Weiſe, da bitte ich billige Richter, mich dafür nur mit Rückſicht auf die Quellen, aus denen ich ſchöpfen mußte, in Anſpruch zu nehmen. Eine Nachſchrift der Vorleſungen vom Jahre 1814, die zur Erläuterung des Textes weſentliche Dienſte würde geleiſtet haben, war leider nicht aufzutreiben; doch wird dieſer Uebelſtand auch nicht zu hoch angeſchlagen werden dürfen, da zu helfen war durch Auszüge aus den Vorleſungen des Jahres 1818, in welchem der Verfaſſer, ſo viel ihm ſein nie raſtender Genius überhaupt zuließ ſtehen zu bleiben, ſich überwiegend noch in derſelben Anſchauungsweiſe bewegte, die ihn 1814 leitete. Die gegebenen Auszüge ſelbſt werden dieſe Behauptung rechtfertigen, zugleich aber wird klar werden, daß ich nicht unterlaſſen habe auch die Differenzen, die ſich mir zeigten, wenn auch nicht immer ausdrücklich hervorzuheben, doch überall wenigſtens ſehen zu laſſen.

Was außerdem ſchien geſagt werden zu müſſen, habe ich im Werke ſelbſt unter dem Texte ausgeſprochen, wo was zwiſchen Schleiermachers Worten meine Anmerkung iſt ſich leicht kenntlich macht theils durch ſeinen Inhalt, theils durch die ihm gegebene Form, was ſonſt aber, dadurch, daß keine Quelle dafür angegeben wird. Hier erlaube ich mir nur noch zunächſt, denen meinen innigſten Dank abzuſtatten, die mir mit ſo freundlichem Entgegenkommen ihre Collegienhefte geliehen haben, dem Herrn Licentiaten Erbkam, dem Herrn Licentiaten Dr. George, dem Herrn Prediger Klamroth, dem Herrn Conſiſtorialaſſeſſor Profeſſor Piſchon, dem Herrn Prediger Schubring, dem

Herrn Professor Wigand und dem Herrn Prediger Zander. Dem zuerst genannten verdanke ich einen lesbaren, durchweg mit Geist und Geschicklichkeit, theilweise jedoch nur flüchtig angefertigten Auszug aus der von ihm 1831 nachgeschriebenen Vorlesung, dem ich größtentheils das entnommen habe, was der Beilage E. als Erläuterung und Ergänzung beigegeben ist; dem Herrn Dr. Bruns die Entzifferung eines bedeutenden Theiles des von Herrn Schubring geschriebenen Heftes vom Jahre 1828, und dem Herrn Dr. Brandes den größten Theil einer in der Beilage F. abgedruckten Copie des von Schleiermacher selbst für den Druck ausgearbeiteten Bruchstückes der Einleitung zur Dialektik.

Ferner bemerke ich, daß die Interpunction des Werkes, da in Schleiermachers Handschriften so gut als keine ist, in sofern ganz auf meine Rechnung kommt und also von jedem Leser in Frage gestellt werden muß, als sie auf Interpretation beruht, daß sie aber übrigens den Principien gemäß ist, die sich der Verfasser, freilich ohne sie jemals auszuführen, gebildet hatte. Vergl. Fr. Schl's liter. Nachl. Zur Philosophie. Band 1. Vorwort des Herausgebers S. XIII.

Zuletzt noch dieses. In dem Werke des Verfassers, das ich hiemit, der Ungeduld vieler und auch meiner eigenen viel zu spät, der Oeffentlichkeit übergebe, steckt eine unendliche Arbeit auch von meiner Seite. Schon die mechanischen Schwierigkeiten schienen oft unüberwindlich; dennoch waren sie nur die geringeren, was niemanden befremden wird, der die verschiedenen schriftlichen Darstellungen Schleiermachers unter einander vergleicht, den mündlichen Vortrag desselben kennt,

senſchaft begleitet haben, denen nicht dann und wann der Eindruck entgegengekommen wäre, daß ſie es hier mit einem Manne zu thun haben, der — ein anderer Boſſuet — ſich unterfangen kann zu beweiſen, was er will."

Was liegt darin? Offenbar der Vorwurf ſchnöder moraliſcher Nullität bei ausgezeichneter dialektiſcher Gewandheit. Wer aber wem auch immer und nun gar einem Manne wie Schleiermacher dieſen Vorwurf macht, und ſich nicht ſelbſt dadurch ſchänden will, der muß Beweiſe beibringen, ſchlagende unwiderlegliche Beweiſe. Und welche giebt uns nun Tholuck? Schleiermachers kritiſche Leiſtungen bewährten ſich ja nicht; denn gegen einen Theil derſelben proteſtire dieſer, gegen einen anderen jener Gelehrte, gegen einen dritten alle, den engſten Kreis ſchleiermacherſcher Schüler etwa ausgenommen. Vortrefflich! Doch gewiß iſt beſſeres zu leſen S. 14. des Commentars zur Bergpredigt, wohin wir verwieſen werden? Aber auch da findet ſich nichts als auch nur die nackte Anklage, deren Subſtanz eben zu beweiſen war. So verfährt — Tholuck, der verdienſtvolle Doctor der Theologie, der reichbegabte Prediger des Herrn? gewiß nicht, ſondern der Tholuck nur, der ſeinerſeits dann und wann nicht beweiſen kann, was er will, und dann zur Strafe beweiſen muß, was er nicht will.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung. §. 1—§. 85.	S. 1—38.	
Verhältniß der Dialektik zur Philoſophie.	§. 1—§. 17.	S. 1— 8
Verhältniß von Wiſſenſchaft und Kunſt in der Philoſophie	§. 18—§. 44.	S. 9—17
Verhältniß der Dialektik zu dieſem Gegenſaze, ihr Inhalt und Umfang . .	§. 45—§. 54.	S. 17—23
Widerlegung derjenigen Vorausſezungen, mit welchen die Dialektik nicht beſtehen könnte,		
1. der Annahme eines abſoluten Gegenſazes zwiſchen gemeinem und höherem Wiſſen.	§. 55—§. 68.	S. 24—30
2. des eigentlichen Skepticismus .	§. 69—§. 74.	S. 30—33
Eintheilung der Disciplin	§. 75—§. 85.	S. 33—38
I.		
Tranſcendentaler Theil. §. 86—§. 229.	S. 39—172.	
Erſter Abſchnitt. Anſchauung des Wiſſens überhaupt. Die Geſammtheit ſeiner Sphären. Seine Grenze. §. 86—§. 137.	S. 39—80.	
Wiſſen iſt Denken	§. 86.	S. 39—42
Wiſſen iſt 1. von allen denkenden identiſch zu producirendes, 2. dem Sein entſprechendes Denken	§. 87.	S. 43
ad 1.	§. 88 — §. 93.	S. 44—48
ad 2.	§. 94 —§. 106.	S. 48—54
Kein Denkact ohne intellectuelle, keiner ohne organiſche Function	§. 107—§. 114.	S. 55—60
Die daraus ſich ergebenden Gebiete des Denkens und das Verhältniß des Wiſſens zu denſelben	§. 115—§. 117.	S. 61—62

Was jede der beiden Functionen zum Denken beiträgt	§. 118—§. 119.	S. 63—64
Folgerungen,		
a. Die Sinne aller gehören einem jeden zu seiner Vernunft, u. die Vernunft aller einem jeden zu seinen Sinnen .	§. 120.	S. 64—65
b Die Denkacte der einz.lnen greifen ineinander und ergänzen sich . . .	§. 121.	S. 65
c. Beides zusammengefaßt	§. 122.	S. 65—66
Begrenzung dieser Folgerungen. Verhältniß des Wissens zum individuellen Denken.	§. 123.—§. 127.	S. 67—72
Fortsezung der Folgerungen. Denken und Wahrnehmen repräsentiren dasselbe Sein. Folgerung daraus für d. Wissen u. für das Verhältn. zwischen Denken u. Wahrnehmen.	§. 128—§. 131.	S. 73—75
Gegensaz u. Identität des idealen u. realen. Die Grenze des Wissens	§. 132.—§. 137.	S. 75—80
Zweiter Abschnitt. Anschauung des Wissens in Beziehung auf die verschiedenen Formen, in welchen es als Denken ursprünglich in uns vorkommt.	§. 138—§. 174 b.	S. 81—101.
Begriff und Urtheil die einzigen Formen des Denkens	§. 138.	S. 81—82
Verhältniß zwischen Begriff u. Urtheil .	§. 139—§. 144.	S. 82—84
Der Begriff, wiefern er ein mannigfaltiges sein kann, u. seine Grenzen . .	§. 145—§. 154.	S. 84—87
Das Urtheil, wiefern es ein mannigfaltiges sein kann, u. seine Grenzen . .	§. 155—§. 163.	S. 88—92
Verhältniß zwischen den Grenzen beider Formen, gefolgert aus den Sázen Es gibt ein Wissen unter beiden Formen und Dasselbe Sein kann als Begriff gewußt werden u. auch als Urtheil .	§. 164—§. 174. b.	S. 92—101
Dritter Abschnitt. Begriff u. Urtheil im Verhältniß zur intellectuellen und zur organischen Function, u. das ihnen im Sein entsprechende.	§. 175—§. 210.	S. 102—146.
Die allen gemeinschaftliche Begriffsproduction ist nicht gegründet in der organischen Function, sondern in der allen identischen Vernunft	§. 175—§. 176.	S. 102—106
Folgerungen	§. 177—§. 179.	S. 106—110
Dem Gegensaz des allgemeinen u. beson-		

deren im Begriff entſpricht im Sein der Gegenſaz von Kraft u. Erſcheinung .	§. 180—§. 182.	S. 111—113
Das den Begriffsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Kraft, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, leztere nicht die auf- u. abſteigenden Evolutionen von Kraft u. Erſcheinung; aus beiden die Welt nicht zu conſtruiren	§. 183—§. 188.	S. 113—121
Die allen gemeinſchaftliche Urtheilsproduction iſt weder in der Identität der intellectuellen, noch in der der organiſchen Function gegründet, ſondern in der Einerleiheit der Beziehung zwiſchen der organiſchen Function u. dem außer uns geſezten Sein	§. 189—§. 190.	S. 122—123
Folgerungen	§. 191—§. 192.	S. 124—125
Das im Sein der Form des Urtheils entſprechende iſt das Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge . . .	§. 193—§. 194.	S. 125—127
Es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Begriffs u. welches der Form des Urtheils entſpricht. Folgerungen daraus.	§. 195—§. 199.	S. 127—134
Das den Urtheilsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Urſach, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, die leztere als Vorſtellung von einem geſtaltloſen Stoff bloße Abſtraction. Zwiſchen beiden Wiſſen und Sein eingeſchloſſen	§. 200—§. 208.	S. 134—141
So lange das Wiſſen fehlt um die Totalität des Seins, fehlt auch die gänzliche Durchdringung des ſpeculativen u. empiriſchen Wiſſens. Erſaz dafür die wiſſenſchaftliche Kritik	§. 209—§. 210.	S. 142—146
Vierter Abſchnitt. Wiſſen u. Wollen.	§. 211—217.	S. 147—160.
Parallele zwiſchen Wiſſen u. Wollen . .	§. 211—§. 213.	S. 147—150
Derſelbe tranſcendentale Grund für beide.	§. 214	S. 150—151
Relative Identität beider im Gefühl. In dieſem das Bewußtſein Gottes ein wirklich vollzogenes, aber nie rein, ſondern immer nur an einem anderen. Auf dieſelbe Weiſe giebt es auch nur ein wirklich vollzogenes Bewußtſein Gottes im Gedanken. Dogmatiſche und philoſophiſche Terminologie	§. 215—§. 217.	S. 151—160
Fünfter Abſchnitt. Gott und Welt.	§. 218—§. 227.	S. 161—171.

Verhältniß von Gott und Welt . . .	§. 218—§. 225.	S. 161—168
Verhältniß beider Ideen zur Identität des transcendentalen u. formalen. Das Vorherrschen der einen = Theosophie, das der anderen = Weltweisheit	§. 226—§. 227.	S. 169—171
Anhang. Ueber die ehemalige Metaphysik u. die kantische Polemik gegen dieselbe.	§. 228—§. 229.	S. 171—172

II.

Technischer oder Formaler Theil.

Einleitung. §. 230—§. 235. S. 173—182.

Ausgangspunkt Die Idee des Wissens in der Bewegung	§. 230.	S. 173—174
Schematismus	§. 231—§. 235.	S. 175—182

Erster Abschnitt. Von der Construction des Wissens an sich. §. 236—§. 329. S. 182—287.

Einleitung	§. 236—§. 247.	S. 182—195
Erste Abtheilung. Theorie der Begriffsbildung. §. 248—§. 303. S. 195—260.		
Eintheilung der Begriffe in Subjects- u. Prädicatsbegriffe. Charakteristik beider. Ihr Verhältniß zu einander . . .	§. 248—§. 254.	S. 195—200
Eintheilung der Begriffe ihrer Genesis nach.	§. 255—§. 256.	S. 200—203
Der Inductionsprozeß	§. 257—§. 277.	S. 204—232
Der Deductionsprozeß	§. 278—§. 303.	S. 232—260
Zweite Abtheilung. Theorie der Urtheilsbildung. §. 304—329. S. 261—287.		
Eintheilung der Urtheile	§. 304—§. 310.	S. 261—273
Das unvollständige Urtheil	§. 311—§. 317.	S. 274—276
Das vollständige Urtheil	§. 318—§. 324.	S. 276—283
Umkehrung u. Umwendung der Urtheile.	§. 325—§. 326.	S. 284
Das syllogistische Verfahren	§. 327—§. 329.	S. 285—287

Zweiter Abschnitt. Von der Combination des Wissens. §. 330—§. 346. S. 280—312

Einleitung		S. 288—290
Erste Abthl. Das heuristische Verfahren	§. 330—§. 334.	S. 291—299
Zweite Abth. Das architektonische Verfahren	§. 335—§. 346.	S. 300—312
Beilagen. S. 313—610.		
Beilage A.		S. 313—361
Beilage B.		S. 362—369
Beilage C.		S. 370—441
Beilage D.		S. 442—479
Beilage E.		S. 480—567
Beilage F.		S. 568—610

deren im Begriff entſpricht im Sein der Gegenſaz von Kraft u. Erſcheinung .	§. 180—§. 182.	S. 111—113
Das den Begriffsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Kraft, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, leztere nicht die auf- u. abſteigenden Evolutionen von Kraft u. Erſcheinung; aus beiden die Welt nicht zu conſtruiren	§. 183—§. 188.	S. 113—121
Die allen gemeinſchaftliche Urtheilsproduction iſt weder in der Identität der intellectuellen, noch in der der organiſchen Function gegründet, ſondern in der Einerleiheit der Beziehung zwiſchen der organiſchen Function u. dem außer uns geſezten Sein	§. 189—§. 190.	S. 122—123
Folgerungen	§. 191—§. 192.	S. 124—125
Das im Sein der Form des Urtheils entſprechende iſt das Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge . . .	§. 193—§. 194.	S. 125—127
Es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Begriffs u. welches der Form des Urtheils entſpricht. Folgerungen daraus.	§. 195—§. 199.	S. 127—134
Das den Urtheilsgrenzen im Sein entſprechende. Höchſte Urſach, chaotiſche Materie. Erſtere nicht die Gottheit, die leztere als Vorſtellung von einem geſtaltloſen Stoff bloße Abſtraction. Zwiſchen beiden Wiſſen und Sein eingeſchloſſen	§. 200—§. 208.	S. 134—141
So lange das Wiſſen fehlt um die Totalität des Seins, fehlt auch die gänzliche Durchdringung des ſpeculativen u. empiriſchen Wiſſens. Erſaz dafür die wiſſenſchaftliche Kritik	§. 209—§. 210.	S. 142—146
Vierter Abſchnitt. Wiſſen u. Wollen.	§. 211—217.	S. 147—160.
Parallele zwiſchen Wiſſen u. Wollen . .	§. 211—§. 213.	S. 147—150
Derſelbe tranſcendentale Grund für beide.	§. 214	S. 150—151
Relative Identität beider im Gefühl. In dieſem das Bewußtſein Gottes ein wirklich vollzogenes, aber nie rein, ſondern immer nur an einem anderen. Auf dieſelbe Weiſe giebt es auch nur ein wirklich vollzogenes Bewußtſein Gottes im Gedanken. Dogmatiſche und philoſophiſche Terminologie	§. 215—§. 217.	S. 151—160
Fünfter Abſchnitt. Gott und Welt.	§. 218—§. 227.	S. 161—171.

§. 3.

Dialektik muß irgend wie die Principien des Philosophirens enthalten *).

§. 4.

Philosophiren heißt im engern Sinne die Philosophie, d. h. den innern Zusammenhang alles Wissens machen **).

§. 5.

Alles Philosophiren im weitern Sinne von einzelnen Dingen aus findet nur statt, so lange die Philosophie nicht fertig ist.

---

phistik erklärt; Philosophen sei es die negative Seite der Philosophie. Schleiermacher aber verstehe darunter einen wesentlichen Theil der Philosophie von eigenthümlichem Inhalte. Von der Philosophie nun gelte, daß sie ihren Gegenstand außerhalb ihrer selbst nicht aufzuzeigen vermöge, folglich gelte dasselbe von der Dialektik. —

*) Vorles. 1818. Welcher Theil der Philosophie ist nun die Dialektik? Ehe wir diese Frage beantworten, ist zu zeigen, was Philosophie sei.

**) Vorles. 1818. Alle Erkenntniß muß mit einem unvollkommnen Begriff ihres Gegenstandes anfangen. Mag sie sich vervollkommnen, ja mag sie sogar das Wesen des Gegenstandes wirklich ergreifen: was wäre das höchste Resultat? Ist man von einem einzelnen Punkte ausgegangen: so kann man nicht dahin kommen, daß das Wesen des Gegenstandes und die Totalität seiner Relationen zu den übrigen Gegenständen eins und dasselbe wäre. Dies ist nur möglich, wenn das Wesen des Gegenstandes von einem Mittelpunkte aus gefunden ist. Darum bleiben alle einzelnen Wissenschaften unvollkommen, wenn nicht über ihnen Eine Centralwissenschaft schwebt, und diese ist eben die Philosophie. Von ihr getrennt ist alle Erkenntniß, sowol die der Natur, als die der Thatsachen der Menschheit, nur ein Aneinanderreihen des einzelnen. Wie kommt der Mensch zur einzelnen Erkenntniß? Entweder durch Entdeckung, oder durch Tradition. Die erste verhält sich aber zur zweiten nur wie ein Minimum, so daß wir unser ganzes Wissen ein traditionelles nennen können, das erst höhern Gehalt bekommt durch die Verbindung mit der Philosophie.

Einleitung.

§. 1.

Jede gemeinschaftliche Untersuchung leidet am Anfang durch die schwere Aufgabe einen Anknüpfungspunkt zu finden *).

§. 2.

Am meisten die gegenwärtige, weil der Gegenstand derselben gar nicht außerhalb der Untersuchung vorhanden ist, also beide eins und dasselbe sind **).

*) Vorles. 1818. Zuvörderst sollte wol eine Erklärung gegeben werden. Andrerseits ist deutlich, daß die Erklärung das lezte ist, das ganze Erkennen. Denn ist sie rechter Art: so giebt sie den das Wesen des Gegenstandes darlegenden Begriff, und damit nicht nur sein Verhältniß zu allen anderen, sondern auch seinen rechten Gebrauch. Soll man also mit ihr anfangen: so dreht man sich im Kreise. Demohnerachtet muß man mit ihr beginnen; es ist dies die cyclische Natur des Erkennens, und es giebt kein Erwerben im Gebiete des Wissens so, daß ein Wissen vom andern abgeschnitten wäre, sondern nur so, daß eine allmählige Verklärung des Wissens entsteht, indem deutlicher bestimmter sicherer wird, was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch schon hatte.

**) Die Vorlesungen von 1818 schicken voraus, das Wort Dialektik werde sehr verschieden gebraucht. Im gewöhnlichen Leben werde es durch So-

§. 11.

Es giebt ein allmähliges Aufſteigen des Bewußtſeins (a) von den verworrenen Wahrnehmungen des

Philoſophen von Profeſſion können nicht alle ſein. Denn wie es überall eine Differenz gibt zwiſchen ſolchen, die etwas als Hauptgeſchäft treiben, und ſolchen, denen es nur Nebengeſchäft iſt: ſo auch auf dem Gebiete der Philoſophie. Aber die Differenz iſt nicht groß. Denn

a) kann das Philoſophiren der lezteren kein anderes ſein, als das der erſteren. Jede Wiſſenſchaft kann von einem einzelnen Punkte anfangen, die verſchiedenen Wiſſenſchaften gehen dann aber nicht zuſammen, ſondern ſind in Streit mit einander, ſofern ſie von der Philoſophie getrennt ſind. Die Philoſophie ſoll dieſem Mangel begegnen, ſoll den durchgängigen Zuſammenhang hervorbringen, und die gemeinſame Begründung des ganzen und jedes einzelnen für ſich. Die Philoſophie iſt alſo die innerſte Tiefe der menſchlichen Erkenntniß, weil ſie die gemeinſame Begründung und den gemeinſamen Zuſammenhang alles andern giebt, und wer philoſophirt ſucht dieſen Zuſammenhang und dieſe Begründung. Demnach gibt es auch nur dieſes eine in der Philoſophie und nicht auch noch ein andres, und wenn es Zeiten gegeben hat, wo man (im ſogenannten populären Philoſophiren) dieſen Zuſammenhang und dieſe Begründung jeder von einem andern Punkte aus geſucht hat, ohne gerade ein Syſtem zu wollen: ſo war damit nur der Fortſchritt des eigentlichen Philoſophirens gehemmt, das immer entweder von einem ſchon gefundenen oder auf ein noch zu findendes Syſtem ausgehen muß. Steht es aber ſo, daß jeder, der ſich über das bloß traditionelle Auffaſſen erheben will, ſich dieſer Operation des Philoſophirens, d. h. des Suchens nach einem allgemeinen Zuſammenhange, nicht überheben kann: ſo wird auch kein weſentlicher Theil der Philoſophie gedacht werden können, den nicht jeder umfaſſen müßte.

Ebenſo aber iſt

b) deutlich, daß niemand ſich bloß mit dem Philoſophiren beſchäftigen darf. Wie ſollte es doch auch zugehen, daß jemand bloß philoſophirte? Entweder wäre er ein ſchwergebärender, der ſchlechthin nur im Suchen bliebe. Einem ſolchen könnten wir aber nur von ſeinem Streben abrathen und ihm ſagen, er habe nicht mit dem guten Willen ſeiner Natur dieſen Beruf erwählt. Oder ein vielgebärender, der aber eins ſeiner Kinder nach dem andern ausſezte. Die neuere Zeit hat uns auch ſolche Männer gezeigt, aber wir könnten ihnen nichts anderes ſagen, als jenem, nur in einem andern Sinne. Iſt nun aber der rechte Philoſoph weder das eine noch das andre: ſo muß es doch wol nur Schein ſein mit ſeinem Immerphiloſophiren, und in der That ſind Männer ſolcher Art zu gleicher Zeit immer Künſtler geweſen in fortdauernden Darſtellungen der Art, wie ſich ihnen der Zuſammenhang

Kindes durch (b) die traditionelle Auffaſſung wiſſenſchaftlicher Elemente zur (c) Philoſophie oder vollkommnen Entwikklung des Bewußtſeins.

§. 12.

Die realen Wiſſenſchaften ſcheinen zwar zwiſchen b und c zu liegen; allein Wiſſen iſt doch jedes nur, in wiefern es von Philoſophie durchdrungen iſt *).

alles Wiſſens gebildet hatte. Wenn aber das: ſo waren ſie nicht im Philoſophiren begriffen, ſondern in einer beſtimmteren oder allgemeineren Bearbeitung der menſchlichen Seele, alſo eben ſo gut in einer Praxis, wie irgend ein anderer. — Wenn wir denn nun ſagen können, daß der Philoſoph von Profeſſion zugleich ein praktiſcher Mann ſein muß, wenn er auch nur Philoſoph ſein will, wo bleibt dann der große Unterſchied zwiſchen ihm und einem ſolchen, der nur nebenher philoſophirt, wenn dieſer wirklich philoſophirt und jener wirklich ein Gebiet des Lebens bearbeitet? Sie rükken einander ſehr nahe.

Es findet ſich ſtets Feindſchaft des empiriſchen Wiſſens gegen die Philoſophie. Verblendung. Es hat auch immer eine Feindſchaft des praktiſchen Intereſſes gegen die Philoſophie gegeben, und von dieſem Standpunkte aus iſt geſagt worden, es ſolle ſchon philoſophirt werden, aber mit Maaß. Im Namen der Staatsmänner hat dies ſchon Kallikles im Gorgias vorgetragen. Zu unſerer Zeit iſt auch auf dem religiöſen Gebiet Feindſchaft gegen die Philoſophie eingewurzelt, und auch hier ſagt man, es dürfe nur in einem gewiſſen Maaße philoſophirt werden, wenn nicht die übrigen Elemente des menſchlichen Daſeins im einzelnen Menſchen verſtimmt werden ſollten. Dagegen haben die Philoſophen immer das Motto geſtellt, man ſolle einen tüchtigen Zug aus dem Becher nehmen, oder gar nicht koſten. Daß keine dieſer Maximen geradezu falſch iſt, jede aber doch auch nur eine ſehr relative Wahrheit hat, ergiebt ſich aus dem vorigen. —

*) Vorleſ. 1818. Wie ſteht es nun um den Inhalt unſerer Disciplin? Iſt ſie, wie wir vorausgeſezt haben, ein Theil der Philoſophie: ſo muß ſie etwas ſein, das ſich auch diejenigen aneignen müſſen, die ihre philoſophiſch gewordenen Einſichten auf andern Gebieten des Lebens in Anwendung bringen wollen. Gehen wir alſo noch einmal zurükk auf das Verhältniß alles Wiſſens ohne Unterſchied zum philoſophiſchen. Das Erkennen des Menſchen fängt als ein verworrenes an. So iſt es in der Kindheit. Je mehr ſich das ganze Bewußtſein aufſchließt, deſto mehr kann ſich der Menſch das aneignen, was andere vor ihm hervorgebracht haben, das verworrene ſondern, ſich in ſeinen Vorſtellungen zurechtfinden und ſie in ein beſtimmtes Verhältniß zu ſeinen übrigen

§. 13.

Jedes einzelne Wiſſen hängt auf eine zwiefache Weiſe vom philoſophiſchen ab; in wiefern es ſich auf ein früheres Wiſſen bezieht als Verknüpfung, und in wiefern es ſich auf einen Gegenſtand bezieht als den innerſten Gründen des Wiſſens und ſeines Zuſammenhanges mit dem Sein unterworfen *).

Thätigkeiten ſezen. Aber immer noch gehen ſeine Erkenntniſſe nicht zu einem ganzen zuſammen, immer noch bleibt ihm das Gefühl, daß die verſchiedenen Gebiete jedes für ſich ihr Weſen treiben, und daß es bei Berührung derſelben Streit giebt. Dadurch wird allmählig rege, was wie im ganzen Menſchengeſchlechte ſo immer auch in jedem einzelnen lange geſchlummert hat, das Verlangen dieſen Widerſtreit aufzuheben und einen allgemeinen Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Gebieten des Wiſſens zu ſuchen, um jedes für ſich und alle gleichmäßig zu begründen, das Verlangen nach der Philoſophie. Dieſen Gemüthszuſtand müſſen wir in allen vorausſezen, in welchen ein wiſſenſchaftliches Streben iſt. Iſt nun ſo alles Wiſſen von Philoſophie abhängig: ſo entſteht die Frage nach dem Wie. S. d. folg. §.

*) Vorleſ. 1818. a) Jedes einzelne Wiſſen ſteht im Zuſammenhange mit anderem, und hat ſeine Wahrheit in der Wahrheit dieſes beſtimmten Zuſammenhanges, d. h. es hängt ab von dem Beſiz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menſchlichen Denkens, welche, für alle verſchiedenen Gebiete des Wiſſens dieſelben, nur der Philoſophie angehören können. Das iſt alſo das erſte, wodurch jedes Gebiet des Wiſſens mit ihr zuſammenhängt.

b) Jedes Wiſſen hat doch einen Gegenſtand, und iſt nur wahr, in wiefern es zu dieſem Theile des Seins daſſelbe Verhältniß hat, welches im allgemeinen ſtatt findet zwiſchen Wiſſen und Sein. Und dieſes Bewußtſein von einem allgemeinen Verhältniß zwiſchen Wiſſen und Sein iſt eben ſo etwas über alle einzelnen Gebiete des Wiſſens hinausliegendes, was aber in allen daſſelbe iſt, und kann alſo auch nur der Philoſophie angehören. Dieſe ſoll uns alſo über das Verhältniß des Denkens zum Sein gewiß machen und die ſichern und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben. Wo wir in einem Theile des Wiſſens auf dieſe beiden Punkte ausgehen, da wollen wir das eigentliche Wiſſen produciren, das reale Erkennen mit Philoſophie durchdringen. Näher betrachtet aber werden wir ſehen ſind beide Punkte nur eins und daſſelbe, ſo daß das Weſen der Philoſophie nicht in einer Duplicität ſondern in einem einfachen wurzelt. (Vergl. §§. 75—85.)

§. 14.

Die Regeln der Verknüpfung, wenn man ſie wiſſenſchaftlich beſizen will, ſind nicht von den innerſten Gründen des Wiſſens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft ſind, wofür wir keine andere Bürgſchaft haben als den Zuſammenhang unſeres Wiſſens mit den Dingen.

§. 15.

Die Einſicht in die Natur des Wiſſens als auf die Gegenſtände ſich beziehend kann ſich in nichts anderem ausſprechen und verkörpern als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wiſſen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erſcheinungen *).

§. 16.

Alſo Logik, formale Philoſophie, ohne Metaphyſik, tranſcendentale **) Philoſophie, iſt keine Wiſſenſchaft; und Metaphyſik ohne Logik kann keine Geſtalt gewinnen als eine willkührliche und fantaſtiſche.

Man kann alſo auch nicht Logik den andern Wiſſenſchaften voranſchikken, und Metaphyſik hinterher.

---

*) Vorleſ. 1818. Es iſt alſo beides eins und daſſelbe. In der Anwendung aber kann es geſchieden ſein. Da kann ich die eine Form vorziehen und die andere fahren laſſen, aber nur im einzelnen. Im ganzen müſſen wir immer beides für daſſelbe erkennen.

Dennoch beruht auf der Trennung beider Fragen über den Grund der Zuſammenſtimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens die Hauptgeſtaltung, die man ſeit langer Zeit der Philoſophie gegeben hat. Nämlich die Kenntniß des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für ſich betrachtet iſt die ſogenannte Logik, und die Einſicht von der Bewährung des Zuſammenhanges zwiſchen Denken und Sein überhaupt iſt die ſogenannte Metaphyſik.

**) Ueber dieſen Ausdrukk vergl. §. 85. Anm.

§. 13.

Jedes einzelne Wiſſen hängt auf eine zwiefache Weiſe vom philoſophiſchen ab; in wiefern es ſich auf ein früheres Wiſſen bezieht als Verknüpfung, und in wiefern es ſich auf einen Gegenſtand bezieht als den innerſten Gründen des Wiſſens und ſeines Zuſammenhanges mit dem Sein unterworfen *).

Thätigkeiten ſezen. Aber immer noch gehen ſeine Erkenntniſſe nicht zu einem ganzen zuſammen, immer noch bleibt ihm das Gefühl, daß die verſchiedenen Gebiete jedes für ſich ihr Weſen treiben, und daß es bei Berührung derſelben Streit giebt. Dadurch wird allmählig rege, was wie im ganzen Menſchengeſchlechte ſo immer auch in jedem einzelnen lange geſchlummert hat, das Verlangen dieſen Widerſtreit aufzuheben und einen allgemeinen Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Gebieten des Wiſſens zu ſuchen, um jedes für ſich und alle gleichmäßig zu begründen, das Verlangen nach der Philoſophie. Dieſen Gemüthszuſtand müſſen wir in allen vorausſezen, in welchen ein wiſſenſchaftliches Streben iſt. Iſt nun ſo alles Wiſſen von Philoſophie abhängig: ſo entſteht die Frage nach dem Wie. S. d. folg. §.

*) Vorleſ. 1818. a) Jedes einzelne Wiſſen ſteht im Zuſammenhange mit anderem, und hat ſeine Wahrheit in der Wahrheit dieſes beſtimmten Zuſammenhanges, d. h. es hängt ab von dem Beſiz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menſchlichen Denkens, welche, für alle verſchiedenen Gebiete des Wiſſens dieſelben, nur der Philoſophie angehören können. Das iſt alſo das erſte, wodurch jedes Gebiet des Wiſſens mit ihr zuſammenhängt.

b) Jedes Wiſſen hat doch einen Gegenſtand, und iſt nur wahr, in wiefern es zu dieſem Theile des Seins daſſelbe Verhältniß hat, welches im allgemeinen ſtatt findet zwiſchen Wiſſen und Sein. Und dieſes Bewußtſein von einem allgemeinen Verhältniß zwiſchen Wiſſen und Sein iſt eben ſo etwas über alle einzelnen Gebiete des Wiſſens hinausliegendes, was aber in allen daſſelbe iſt, und kann alſo auch nur der Philoſophie angehören. Dieſe ſoll uns alſo über das Verhältniß des Denkens zum Sein gewiß machen und die ſichern und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben. Wo wir in einem Theile des Wiſſens auf dieſe beiden Punkte ausgehen, da wollen wir das eigentliche Wiſſen produciren, das reale Erkennen mit Philoſophie durchdringen. Näher betrachtet aber werden wir ſehen ſind beide Punkte nur eins und daſſelbe, ſo daß das Weſen der Philoſophie nicht in einer Duplicität ſondern in einem einfachen wurzelt. (Vergl. §§. 75—85.)

§. 14.

Die Regeln der Verknüpfung, wenn man sie wissenschaftlich besizen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen.

§. 15.

Die Einsicht in die Natur des Wissens als auf die Gegenstände sich beziehend kann sich in nichts anderem aussprechen und verkörpern als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen *).

§. 16.

Also Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transcendentale **) Philosophie, ist keine Wissenschaft; und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkührliche und fantastische.

Man kann also auch nicht Logik den andern Wissenschaften voranschikken, und Metaphysik hinterher.

---

*) Vorles. 1818. Es ist also beides eins und dasselbe. In der Anwendung aber kann es geschieden sein. Da kann ich die eine Form vorziehen und die andere fahren lassen, aber nur im einzelnen. Im ganzen müssen wir immer beides für dasselbe erkennen.

Dennoch beruht auf der Trennung beider Fragen über den Grund der Zusammenstimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens die Hauptgestaltung, die man seit langer Zeit der Philosophie gegeben hat. Nämlich die Kenntniß des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für sich betrachtet ist die sogenannte Logik, und die Einsicht von der Bewährung des Zusammenhanges zwischen Denken und Sein überhaupt ist die sogenannte Metaphysik.

**) Ueber diesen Ausdruk vergl. §. 85. Anm.

Man kann nicht ſagen, daß die Trennung ſo vom Ariſtoteles gemacht worden *).

§. 17.

Unſere Unterſuchung ſucht alſo eine Form und einen Namen, und findet den der Dialektik als Principien der Kunſt zu philoſophiren **).

---

*) Vorleſ. 1818. Die Trennung hat angefangen, ich will nicht ſagen vom Ariſtoteles, aber wohl von dem mißverſtandenen Gebrauch des Ariſtoteles, und geendet damit, daß man das Streben nach einer organiſirten Philoſophie aufgegeben und das Philoſophiren zu einem Raiſonniren über einzelne Gegenſtände gemacht hat, wobei man ſich zulezt auf das Gefühl berief, alſo das alles andre Wiſſen begründende ſelbſt auf einem Nichtwiſſen beruhen ließ.

**) Vorleſ. 1818. Ich gehe auf die Zeit zurükk, welche jenſeit der Trennung liegt. Da hat das ganze philoſophiſche Beſtreben einen andern Charakter. Es will auch Wiſſenſchaft, dieſe aber nicht Philoſophie werden, ſondern Wiſſenſchaft der Natur und des Menſchen, Phyſik und Ethik, und die Philoſophie tritt dabei mehr heraus als Kunſtlehre, nach welcher auf dieſen Gebieten ein wirkliches Wiſſen hervorzubringen ſei, und das eben iſt es, was die platoniſche und auch einige nachariſtoteliſche Schulen, die ſich aber nicht an Ariſtoteles gehalten haben, Dialektik genannt haben. Nach dem, was unter dieſem Namen bei den alten vorkommt, iſt ſie eine eigentliche Theorie des Denkens, nach welcher jedes Denken ſo geſtaltet werden ſoll, daß es mit ſeinem Gegenſtande übereinſtimmt und einen beſtimmten Ort in dem Syſtem des geſammten Denkens einnimmt, und alſo auch die Regeln der Gedankenverknüpfung in ſich darſtellt. So habe ich den Namen genommen, und mich durch einen ſpäteren geringeren Gebrauch auch durch die jezige zweideutige Anwendung des Wortes nicht von ihm abſchrekken laſſen. —

Hier endet nun der das Verhältniß der Dialektik zur Philoſophie darſtellende Abſchnitt der Einleitung und zugleich beginnt die Unterſuchung über das Verhältniß von Wiſſenſchaft und Kunſt in der Philoſophie. Das bisher abgehandelte findet ſich Beil. C, I—VI; D, 1—6 in nicht zu überſehenden Erläuterungen. Auch in den Beilagen E und F fehlt es dem Weſen nach nicht. Die leztere vermeidet den Ausdrukk philoſophiren, aber ihr Geſprächführen im Gebiet des reinen Denkens meint nichts anderes, und die Dialektik auf dieſes Gebiet beſchränkend macht ſie dieſelbe zu einer philoſophiſchen Disciplin, wie oben der Text.

Den zunächſt folgenden Abſchnitt faſſen der Text und die Beilagen B, IV; C, VII. VIII; D, 6. 7; E, VII, VIII; F, §. 5. Anmerk. unter

§. 18.

Alle Wiſſenſchaft will Kunſt werden und alle Kunſt Wiſſenſchaft, und zwar deſto mehr, je höher jede ſteht auf ihrer Seite. Alſo muß die höchſte Wiſſenſchaft auch Kunſt ſein *).

§. 19.

Im allgemeinen iſt alles eigentliche Wiſſen aus einem Handeln hervorgegangen, und allem kunſtmäßigen Handeln iſt ein Wiſſen im weiteren Sinne vorangegangen.

1. Es giebt Zuſtände des Bewußtſeins, die mehr aus einem Leiden als aus einem Handeln entſtanden ſind; aber dieſe ſind kein Wiſſen, welches nur, auch auf dem ſinnlichen Gebiete, durch gewolltes und beſonnen auseinandergelegtes Aufmerken entſteht **).

---

5. im ganzen ſo, daß der Darſtellung der Identität von Metaphyſik und Logik als Wiſſenſchaft, an ſich derſelbe Werth beigelegt wird, als ihrer Darſtellung unter der Form der Kunſtlehre, und daß hier die leztere gegeben wird, motiviren ſie theils aus der gegenwärtig herrſchenden Vielheit der philoſophiſchen Syſteme, theils aus dem Bedürfniß der Zuhörer. Finden ſich dagegen hier oder da einzelne Ausſprüche, welche die Wiſſenſchaftsform überhaupt gegen die Kunſtform mehr in Schatten zu ſtellen ſcheinen: ſo ſind ſie doch nur jener Anſchauung gemäß zu interpretiren und nur aus der Richtung gegen metaphyſiſche Anmaßung zu verſtehen.

*) Vorleſ. 1818. Die Art, die Aufgabe zu faſſen, von der ich ausgehe, ſcheint ſchon deswegen ſehr parador, weil wir gewohnt ſind, Wiſſen und Handeln als theoretiſches und praktiſches einander entgegenzuſtellen. Eine techniſche Anweiſung will aber doch nur zeigen, wie man im Handeln verfahren ſoll; alſo tritt uns der Gegenſaz zwiſchen Handeln und Wiſſen in den Weg. Doch dieſer iſt in der That gar nicht vorhanden.

**) Vorleſ. 1818. Gegen die zweite Behauptung (allem Handeln iſt ein Wiſſen vorangegangen) wäre einzuwenden, was ich gar ſehr anerkenne, daß es ein Handeln giebt, wobei alles zuvor überlegt und berechnet iſt, und ein anderes, das als ein völlig unmittelbares auftritt. Das lezte iſt von unendlich höherem Werthe als das erſte. Schon im Leben jedes einzelnen beruht nur das wenigſte und das geringſte auf einem Ueberlegen und Berechnen, von dem wir beim friſcheſten und meiſten nichts

§. 20.

Jeder Act des Bewußtſeins iſt alſo, je mehr er Wiſſen iſt, um deſto mehr ein gewolltes Hervorbringen, alſo aus Kunſt her *).

§. 21.

Die Philoſophie exiſtirt noch nicht als Wiſſenſchaft, weil eine Darſtellung die andere aufhebt, und alſo in keiner die beiden Elemente der Natur des Wiſſens auf eine allgemeingültige Weiſe vorhanden ſind.

Vergleichung mit den Differenzen in andern Wiſſenſchaften.

§. 22.

Wenn jeder ſeine Philoſophie für die höchſte Wiſſenſchaft hält: ſo iſt das löblich als Beweis der feſten Ueberzeugung, aber tadelhaft, ſofern es ohne Akriſie nicht ſtatt finden kann.

§. 23.

Es iſt anmaßend unmittelbar Philoſophie als Wiſſenſchaft vorzutragen, und ungehörig ſie denen vor-

---

wiſſen, noch mehr aber gilt dies vom Handeln im großen, wo alles auf großen Erregungen und Bewegungen der Völker, auf einem gemeinſchaftlichen impetus beruht. Aber wir würden doch ſehr Unrecht thun, wenn wir ſolches Handeln vom Wiſſen trennen wollten. Das Wiſſen iſt nur nicht das unmittelbar vorhergehende. Iſt das unmittelbare Handeln eines Menſchen bewußtlos: ſo können ſich in ihm die entgegengeſetzteſten Bewegungen ablöſen, ohne daß er deſſen gewahr wird. Wo es aber, und das ſoll es ſein, ſich durchgängig klar iſt, da iſt auch ein lebendiges Wiſſen um die Principien des Handelns, und in ſo fern liegt ihm auch ein Wiſſen zum Grunde.

*) Vorleſ. 1818. Liegt alſo jedem Wiſſen ein Handeln zum Grunde, und dieſem Handeln, das ſelbſt Wiſſen iſt und wodurch das Wiſſen wird, wieder ein Wiſſen, d. h. ein Wiſſen der Art und Weiſe dieſes Handelns: ſo iſt das Handeln, durch welches ſich das Wiſſen realiſirt, Kunſt, und das Wiſſen darum Kunſtlehre. Und wie es eine ſolche Kunſtlehre geben muß: ſo muß auch alles in ihr geſezt ſein, was den Charakter des Wiſſens bildet; das Weſen des Wiſſens muß ſich ſeinem ganzen Inhalte nach in ihr abbilden.

zutragen, für welche theils der wiſſenſchaftliche Zuſtand vorübergehend iſt, oder welche doch zunächſt und überwiegend im realen Wiſſen leben ſollen *).

---

*) Vergl. über §§. 20—23. meine Anmerk. zu §. 17. — Vorleſ. 1818. Läßt ſich nun die Aufgabe der Philoſophie eben ſo gut faſſen auf dieſe Weiſe, daß ſie eine Anweiſung ſei das Wiſſen zu produciren: ſo ſcheint mir bei der gegenwärtigen Lage des Wiſſens und der philoſophiſchen Beſtrebungen eben dieſe Faſſung ſubjectiv beſſer. Zu einem Wiſſen nämlich gehört offenbar dieſes, daß jeder, wiefern er ſeiner eigenen Ueberzeugung nach weiß, auch die Ueberzeugung hat, daß über denſelben Gegenſtand jeder Menſch das gleiche denken müſſe, und daß er jeden, in dem Maaße als er ſich mit ihm verſtändige, nöthigen könne, über denſelben Gegenſtand ſo und nicht anders zu denken. Fehlt dieſe Ueberzeugung: ſo weiß man nicht, ſondern man glaubt; ſo iſt alles nur ſubjective Ueberzeugung, Sache des Geſchmaks, der Empfindung. Wenn nun die Aufgabe der Philoſophie ſo gefaßt wird, daß ſie das Wiſſen des Wiſſens ſein ſoll: ſo liegt darin, daß jeder den andern nöthigen wolle, über das Wiſſen eben ſo zu denken, wie er. Dies Wollen iſt eine ſchöne Sache, aber wie die ganze Geſchichte der Philoſophie vor uns liegt, erſcheint es doch immer als Mangel an ſtrengem Urtheil, wenn jemand meint, ſein Syſtem ſei dasjenige, wozu er jeden nöthigen könne. Wenigſtens iſt es unter der großen Menge von Heroen und Heerführern der Philoſophie, die den verſchiedenſten Formen gefolgt ſind, bis jezt mit dem Nöthigen noch nicht gelungen. Ohne alſo über die Sache an und für ſich abzutheilen zu wollen, ſcheint angenommen werden zu müſſen, bis jezt gebe es nur eine Mannigfaltigkeit von Syſtemen, die ihre Gültigkeit nur haben in einer beſtimmten Zeit und in einem beſtimmten Kreiſe. Die Leiter haben eine ſelbſtſtändigere und kräftigere Ueberzeugung, als die, welche folgen, und das ganze gegenſeitige Verhältniß beider beruht auf geiſtiger Verwandtſchaft. Je größer dieſe iſt, deſto ſtärker zieht der Führer ſich nach. Den Verwandtſchaftskreis aber kann niemand vorher beſtimmen, und ſo richtet jeder ſeine Beſtrebungen ins unbeſtimmte hinaus. Trifft er verwandte Gemüther: ſo folgen ſie ihm; die nichtverwandten, die aber noch keinen Führer gefunden haben: ſo fühlen ſie ſich abgeſtoßen. Da ſie aber noch nichts poſitives gefunden haben, das ſie der an ſie ergehenden Anforderung entgegenſtellen könnten: ſo werfen ſie ſich auf die Seite des Skepticismus, und wer auf ſie wirken will, muß ſeine Kräfte erſt gegen dieſen richten. Dieſem großen Nachtheil entgehen wir, wenn wir die Aufgabe von der andern Seite faſſen. — —

Wie wenig Schl. meint, er entgehe auf ſeinem Wege dieſem Nachtheile abſolut, lehrt die vortreffliche Auseinanderſezung in Beil. F. §. 2.

§. 24.

Das Einbilden der beiden philoſophiſchen Elemente in die realen Denkacte iſt Kunſt, weil die Tendenz zu demſelben im Produciren bewußt muß zum Grunde gelegen haben *).

§. 25.

Jedes reale Wiſſen iſt ein Kunſtwerk, in ſofern die beiden philoſophiſchen Elemente als ein allgemeines in einem einzelnen als Denkact dargeſtellt werden **).

---

*) Vorleſ. 1818. Daſſelbe (daß ſich die Aufgabe der Philoſophie als Kunſtlehre muß darſtellen laſſen — vergl. §. 20. nebſt Anmerk. —) läßt ſich auch ſo nachweiſen. Was ein Denken zu einem Wiſſen macht (vergl. §. 13—15, beſonders auch Anmerk. zu §. 13.), das iſt 1. die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem ihm entſprechenden Sein, 2. dieſes, daß das Denken geworden iſt in ſeinem Zuſammenhange mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung. In ſofern alſo in uns der Trieb iſt zu wiſſen, iſt auch eine Richtung da, dieſe beiden Elemente jedem einzelnen Denken einzubilden, und in dem Maaße als uns unſer Handeln mit dieſer Tendenz klar ſein ſoll, muß es auch ein ſicheres geregeltes Verfahren zur Verwirklichung der Richtung geben. Jeder Menſch muß unterſcheiden können, ob ſein Denken ein Wiſſen iſt, oder nicht. Dies thut er durch das Ueberzeugungsgefühl, das zuerſt als Gefühl ein bewußtloſes iſt, ſich aber zu immer höherem Grade des Bewußtſeins muß erheben laſſen, was durch nichts anderes hervorzubringen iſt, als dadurch, daß das Verfahren im Denken in uns ſelbſt Theorie geworden iſt. Alſo läßt ſich die ganze Aufgabe allerdings unter dem Begriff einer Kunſtlehre betrachten.

**) Vorleſ. 1818. Noch dieſes füge ich hinzu. Jedes einzelne Wiſſen, ſein Gegenſtand ſei welcher er wolle, wenn es in Verbindung ſteht mit einer ſolchen Theorie und auf ſie bezogen wird, wird eben dadurch ein Kunſtwerk, und iſt ein ſolches, inwiefern ſich die Theorie darin ausdrückt. Alſo iſt auch das, was das Weſen des Wiſſens conſtituirt, in der Theorie enthalten, wodurch es als Kunſtwerk geſetzt iſt. Ein Kunſtwerk nämlich nennen wir, worin als in einem einzelnen eine allgemeine Idee ausgedrückt iſt, und ein Kunſtwerk im engern Sinne, wenn ſolche Idee auf bewußte Weiſe darin geſetzt iſt. Wenn nun beide Elemente ſich in einem einzelnen Denken als das allgemeine darin darſtellen: ſo iſt es ein Kunſtwerk; und ein Kunſtwerk im engern Sinne, wenn ſie auf bewußte Weiſe darin geſetzt ſind. Indem nun jedes einzelne Wiſſen als ſolches

§. 26.

Die Principien dieſer Kunſt muß jeder inne haben, der auch nur auf dem Gebiet des realen Wiſſens fortleben will *).

§. 27.

Wie einer künſtleriſch ſittlich handeln und über dieſes Handeln ſich beſinnen kann, ohne die Sittlichkeit als Wiſſenſchaft zu haben: ſo auch künſtleriſch Wiſſen produciren, ohne das Wiſſen als Wiſſenſchaft zu haben **).

§ 28.

Wie aber jener auf dem Wege iſt zur Wiſſenſchaft der Ethik und ſie ihm aufgehen kann: ſo ſind auch wir auf dem Wege zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, und zwar ganz, weil beide Theile der höchſten philoſophiſchen Wiſſenſchaft, formal und tranſcendental, im Produciren des Wiſſens vorkommen.

§. 29.

Wie die philoſophiſche Kunſt aber freilich erſt vollendet wird mit der Wiſſenſchaft und umgekehrt: ſo iſt auch jedes einzelne reale Wiſſen erſt als ſolches bei der

---

(Wiſſen) durchaus als ein Kunſtwerk angeſehen werden kann: ſo muß ſich das Weſen des Wiſſens auch ausdrükken laſſen durch die Art und Weiſe, wie es geworden iſt, alſo durch die Regeln des Verfahrens, alſo durch die Kunſtlehre.

*) Vergl. §. 10; Beil. C, VIII.; D, 7.

**) Dieſen und die folgenden §§. bis §. 33. mit Ausnahme von §. 31. a. deſſen ſie, wie auch die Beilagen insgeſammt gar nicht erwähnen, knüpfen die Vorleſ. 1818 an den Saz, Wir mögen die Aufgabe ſo oder ſo faſſen, gelöſt muß ſie auf beiden Seiten daſſelbe Reſultat geben, und an eine Wiederaufnahme und weitere Entwikkelung des in §. 18. dargeſtellten allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft.

Vollendung der philoſophiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft vollendet.

§. 30.

Das Fortſchreiten der philoſophiſchen Kunſt iſt ein Annähern zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, ſo wie das Beſinnen über das ſittliche Princip eine Annäherung zur ethiſchen Wiſſenſchaft iſt.

§. 31. a.

Man kann ſagen, Es iſt ein Sprung in der Entwikkelung vom Reflectiren über die Kunſt zur Philoſophie als Wiſſenſchaft, wie ein Sprung iſt vom traditionellen Auffaſſen zum eigentlichen Wiſſen.

§. 31. b.

Aber wie in dieſem Gebiet ſo auch in jenem bereitet das erſte dem zweiten vor. Man kann alſo ſagen, die Uebung in der philoſophiſchen Kunſt ſei das nur noch latitirende und unbewußte Leben der Philoſophie als Wiſſenſchaft.

§. 32.

Wenn in andern Künſten und auch auf dem ſittlichen Gebiet man die Theorie und ſelbſt die wiſſenſchaftliche Anſchauung haben kann ohne die Ausübung: ſo iſt daſſelbe hier nicht möglich, weil hier der Trieb ſelbſt auf das Wiſſen geht *).

*) Wie verhält ſich dies zu §. 27.? Das früher geſagte bezieht ſich auf das Verhältniß zwiſchen den beiden Formen, der Wiſſenſchafts- und der Kunſtform, die einander relativ entgegengeſezt ſind, ſo daß die eine Maximum ſein kann, wenn die andere noch Minimum iſt, und umgekehrt. Hier dagegen wird eine ganz andere Differenz, nämlich die zwiſchen Theorie und Praxis, und zwar dieſe auch nur auf unſerm Gebiete und was wohl zu merken iſt, auch nur ſo geleugnet, daß behauptet wird,

§. 33.

Man kann alſo ſagen, daß in der Philoſophie Kunſt und Wiſſenſchaft in einer gegenſeitigen Approximation zu einander ſind; aber auch daß beides zwei verſchiedene Arten ſind daſſelbe Princip zu haben.

§. 34 *).

Wenn alſo Kunſt und Wiſſenſchaft in der Philoſophie neben einander gehen: ſo iſt ihr Anfang da, wo ein Minimum, oder eigentlich der Nullpunkt von beiden iſt, welches aber nur heißen kann, wo die Philoſophie noch nicht ſelbſtändig iſt ſondern in einem andern involvirt.

§ 35.

Die Philoſophie iſt urſprünglich gemiſcht mit den Producten der Fantaſie als der andern Form des höchſten Princips, in welcher Miſchung weder Wiſſenſchaft iſt noch philoſophiſche Kunſt.

§. 36.

Aus dieſem Zuſtande kann ſie nun mehr als Kunſt oder mehr als Wiſſenſchaft heraustreten, worauf ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen der alten und neuen Zeit gründet.

§. 37.

Im Alterthum entwikkelten ſich aus dieſem Zuſtande zunächſt Elemente der realen Wiſſenſchaft durch Thätigkeit der philoſophiſchen Kunſt, und aus Reflexion

---

wer die Theorie auf unſerm Felde hat, der hat auch die Praxis, nicht umgekehrt. Vergl. §. 55. 56.

*) Ueber den nun folgenden hiſtoriſchen Abſchnitt (§§. 34 — 44.) vergl. man Beil. C, IX. X.

über dieſe die Dialektik, welche alſo nichts anderes war als die Theorie der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Die abſolute Wiſſenſchaft war nur in dieſer Trias und nicht für ſich.

§. 38.

In der neueren Zeit, wo alles durcheinander geworfen wurde und aus einzelnen Elementen wieder neu zuſammengehen mußte, entwikkelte ſich vom religiöſen durch das Chriſtenthum vollendeten Triebe aus ein unmittelbares Losgehen auf Philoſophie als Wiſſenſchaft.

§. 39.

Dieſe Verſuche trennten ſich daher als Metaphyſik je länger je mehr von der Kenntniß der Combinationsgeſeze, von denen man glaubte, daß ſie nichts mit göttlichen Dingen zu ſchaffen hätten.

§. 40.

Da die metaphyſiſchen Disciplinen ſelbſt Combinationen waren: ſo ſchikkte man alſo die Combinationsregeln voran, die aber nichts combinirten.

§. 41.

Auch dies wäre gut geweſen, wenn man nichts gewollt hätte als zeigen, wie in allem realen Wiſſen das höhere enthalten ſei. Da man aber mehr wollte, mußte alles in Mißverſtändniß ausgehen.

§. 42.

Das hypothetiſche Verfahren in den realen Wiſſenſchaften wurde viel willkührlicher, nachdem man die höchſte Wiſſenſchaft ausgeſchieden hatte, und die metaphyſiſchen Disciplinen wurden ſelbſt hypothetiſch, weil

ſie ſich gleichförmig mit den andern Disciplinen geſtalten wollten.

§. 43.

Das leztere wollte Kant heben durch den Unterſchied zwiſchen conſtitutiven und regulativen Principien, aber durch neuen Mißverſtand.

§. 44.

Ein poſitives Einlenken muß ſich an das alte anſchließen mit beſtändigem Feſthalten des unterſcheidenden modernen Factum. Alſo das einwohnende Sein Gottes als das Princip alles Wiſſens, aber dieſes Princip nicht anders haben wollen als in der Conſtruction des realen Wiſſens.

§. 45.

Daher richtig, auch den Namen der Dialektik wieder aufzunehmen, welche eigentlich Kunſt des Gedankenwechſels iſt von einer Differenz des Denkens aus, denn ſonſt giebt es keinen Wechſel, bis zu einer Uebereinſtimmung, denn ſonſt giebt es keinen Schluß *).

*) Vorleſ. 1811. Dialektik = Kunſt des Gedankenwechſels, Kunſt mit einem andern in einer regelmäßigen Conſtruction der Gedanken zu bleiben, woraus ein Wiſſen hervorgeht. Es könnte wunderlich ſcheinen, daß die erſte philoſophiſche Disciplin einen ſo ſpeciellen Namen bekam. Es erklärt ſich aber leicht. Denn als man die Principien des Philoſophirens fand, wurde die freiere Compoſition des bis dahin geltenden poetiſchen Philoſophirens bloße Willkühr, und aus dieſer zu befreien kam der Dialog der ſokratiſchen Schule auf, der ein und daſſelbe war mit der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Auch liegt noch etwas tieferes in dem Namen, ohne welches er gewiß nicht ſo lange gültig geblieben wäre, nämlich die Gemeinſchaftlichkeit des Denkens und der Conſtruction, die Identität der Principien und des Verfahrens in allen.

Vorleſ. 1818. Dialektik = Kunſt ein Geſpräch zu führen und zu leiten. Das ſcheint freilich etwas ſehr ſpecielles zu ſein für einen ſo groſſen Gegenſtand. Aber ein Geſpräch führt man doch nicht, wenn man

§. 46.

Kunſt als Beſinnung über den Prozeß mit Sicherheit des Erfolgs ſezt alſo voraus gemeinſame Regeln der Combination und ein gemeinſames urſprüngliches Wiſſen, welches jene begründen und alſo Grund alles Wiſſens ſein muß *).

---

vollkommen einerlei Meinung iſt, ſondern nur bei Differenz der Vorſtellungen, und das Geſpräch ſoll eben die Differenz aufheben. Hiernach die Erklärung gefaßt iſt ſie ſo zu ſtellen, Dialektik iſt die Kunſt von einer Differenz im Denken zur Uebereinſtimmung zu kommen. —

Von 1822 an iſt Schl. immer nur von dieſer Erklärung ausgegangen und hat an ſie alles übrige angeknüpft und zwar nicht nur in der Einleitung, ſondern auch in der Ausführung der Disciplin ſelbſt. Vergl. die Beilagen.

*) Vorleſ. 1818. Welche Mittel gehören dazu (nämlich von der Differenz im Denken zur Uebereinſtimmung zu kommen)? Hier kommen wir wieder auf die beiden Hauptpunkte der Philoſophie zurük. Denn es kann kein kunſtgemäßes Verfahren geben zur Uebereinſtimmung zu kommen, als wenn 1. ein gemeinſchaftliches Bewußtſein da iſt, und 2. gemeinſchaftliche Regeln der Gedankenverknüpfung. Haben wir kein gemeinſames Bewußtſein: ſo können wir bloß zu der Ueberzeugung gelangen, daß wir nie zuſammenkommen werden; haben wir nicht gemeinſchaftliche Regeln des Ueberganges von einem Denken zum andern: ſo kann auch nie Uebereinſtimmung entſtehen. Beide Punkte ſind alſo conditiones sine quibus non für die Aufhebung der Differenzen im Denken. Eben ſo klar aber iſt, daß man mit beiden dazu vollkommen ausreicht. Denn iſt ein gemeinſames Denken gegeben, von wo aus es eine Reihe giebt, in welcher der Gegenſtand, über den differentes gedacht wird, liegt, und ſind gegeben gemeinſame Regeln des Verfahrens: ſo müſſen die geſprächführenden nothwendig an einem und demſelben Ziele mit Bewußtſein ankommen. Mit beiden iſt aber nothwendig auch die Kunſt gegeben, und am beſten wird ſie üben, wer am ſchnellſten den andern auf das gemeinſame zurükführt unter beſtändiger Vorhaltung und Geltendmachung der Regeln, die gemeinſam anerkannt ſind. Was alſo die alten unter dem Namen Dialektik dachten, das wollen wir aufſtellen, nämlich das urſprünglich gemeinſame im Bewußtſein und die gemeinſamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunſt der wiſſenſchaftlichen Conſtruction. Dies ſcheint einerſeits mehr andererſeits weniger zu ſein, als Kunſt der Geſprächführung. Denn Geſpräch deutet auf etwas einzelnes, wiſſenſchaftliche Conſtruction auf ein ganzes, ferner

§. 47.

Die Vollendung dieſer Kunſt iſt allerdings in der Conſtruction des Organismus des Wiſſens, und in ſo-

wiſſenſchaftliche Conſtruction auf ein Individuum in der Betrachtung, Geſpräch auf mehrere. Allein im weſentlichen iſt es eins. — (Vergl. C, I. II. III. IV., und ganz beſonders F, §. 1, 3. Geſprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, auch Text §. 45., wonach Streit, Zweifel nothwendige Vorausſezung ſind und in dem Bewußtſein aller wiſſenwollenden gegeben, und Geſprächführung eben ſowol für den einzelnen als für alle insgeſammt in der Richtung auf das Wiſſen poſtulirt wird.)

Noch iſt zu bemerken, daß in den Vorleſungen 1818 das daraus zu §§. 45. und 46. mitgetheilte an den in §. 37. enthaltenen Saz angeknüpft iſt, dann aber ähnliches folgt, als ob.n §§. 38—44. gegeben iſt, und nun die §. 47. seqq. folgende Entwikkelung des eigentlichen Inhaltes und Umfanges unſerer Aufgabe durch eine Unterſuchung eingeleitet wird, der ich das folgende entnehmen zu müſſen glaube.

Wie verhält ſich denn dem Inhalte und der Form nach die Dialektik der alten zur bisherigen Logik und Metaphyſik? Die Logik iſt ihr der Form nach ähnlich, denn ſie will eine Kunſtlehre ſein. Allein ſie enthält nicht das andere philoſophiſche Element, das urſprüngliche gemeinſame Bewußtſein. Die Metaphyſik dagegen enthält dieſes andere Element, aber als ein Wiſſen, wogegen die Dialektik bloß auf dem Gebiet des realen Wiſſens ein Wiſſen conſtruiren will. Allerdings iſt alſo Dialektik ihrem Inhalte nach Logik und Metaphyſik, aber nicht Aggregat von beiden, ſondern beides in der Form der Logik. Dagegen ſind neuerdings Verſuche gemacht beides zu vereinigen in der Form der Metaphyſik, d. h. als ein Wiſſen, worin zugleich die Regeln des Verfahrens enthalten und woraus ſie abzuleiten ſeien. (Vergl. D, 5. daß logiſche und metaphyſiſche Principien . . . . . entſtehen, und 12.) —

Die Logik iſt nur eine kritiſche Disciplin. Man wendet ſie nicht an zum Componiren, ſondern, wenn eine Gedankenreihe gegeben iſt, dieſe zu beurtheilen. Sie giebt Regeln, nach welchen erkannt werden kann, ob ein Begriff den gehörigen Grad der Klarheit, ein Urtheil den des Umfangs, ein Schluß den ſeiner Bündigkeit habe; ſie iſt, wie man ſich auszudrükken pflegte, Kanon des Denkens. Das iſt für die Dialektik, die alle willkührlichen Combinationen vernichten und die Conſtruction des Wiſſens ſelbſt ſein will, nur große Nebenſache.

Die Metaphyſik jener Zeit, in der man die Philoſophie theilte in Logik und Metaphyſik, ſtellt das höhere Wiſſen, worauf das reale ſich ſtüzen ſoll, als eigentliche Wiſſenſchaft auf. Wenn ich aber etwas weiß, was einer Begründung bedarf, und ich weiß den Grund des zu begründenden: ſo iſt jenes erſte Wiſſen nur eine Folge dieſes Wiſſens des Grundes. Leiten wir alſo unſer Wiſſen des endlichen Seins ab von

fern iſt ſie Wiſſenſchaftslehre, wie es die ausdrükklich ſo genannte nicht geworden iſt, indem dieſe Wiſſenſchaftswiſſenſchaft ſein wollte.

§. 48.

Sie iſt aber auch Kunſt der philoſophiſchen Kritik für jedes fragmentariſch gegebene Wiſſen. Alſo die Kunſt beider Formen der Philoſophie.

§. 49.

Wie ſie weſentlich die beiden Hauptmomente in ſich hält: ſo muß ſie auch die höchſten Principien des Wiſſens zum möglichſt klaren Bewußtſein bringen, und deutet alſo vorbereitend auf eine andere ihr gegenüberſtehende Form, wo das künſtleriſche zurükk, und das wiſſenſchaftliche heraustritt, indem die Theorie der philoſophiſchen Kunſt nur als Mittel gebraucht wird, um die Philoſophie als Wiſſenſchaft darzuſtellen.

§. 50.

Im kritiſchen Gebrauch iſt ſie in Gefahr für Sophiſtik gehalten zu werden, kann es aber nur ſein, in

---

einem Wiſſen des Unendlichen als ſeines Grundes: ſo können wir nicht weiter ſagen, daß unſer Wiſſen des einen ein anderes ſei a s das des andern; denn das Wiſſen des endlichen iſt dann nur eine Fortſezung des Wiſſens um das urſprüngliche. Und eben dieſe Aufgabe, das reale von dem tranſcendenten abzuleiten, haben ſich die meiſten neueren Syſteme geſtellt. Aber dieſe Aufgabe der regenerirten Metaphyſik iſt auch nicht die unſrige. Damit ſoll nicht geſagt ſein, daß die gewöhnliche Logik keinen Werth habe, auch nicht daß jene Ableitung unmöglich ſei, ſondern wir laſſen dies nur dahin geſtellt ſein, und müſſen alſo von Anfang an die Art, wie wir das tranſcendente in uns tragen, unterſcheiden von der Art, wie das gegebene; wir wollen die lezten Gründe alles Wiſſens nur als die Geſezе, wie wir überhaupt zu einem Wiſſen gelangen auf dem realen Gebiete; in dem Gebiete des gegebenen allein wollen wir ein wirkliches Wiſſen conſtruiren im Gegenſaz gegen das bloße Meinen. (Vergl. §. 76. seqq.)

wiefern sie principienlos wäre; im constructiven Gebrauch kann sie für poetisch gehalten werden, ist es aber nur, wenn sie über die Combinationsregeln hinausgeht *).

Gegen das lezte hat Kant, gegen das erste die Popularphilosophie gearbeitet.

§. 51. a.

Die gewählte Form ist unsrer Lage und unsrer gemeinschaftlichen Absicht gemäß, und muß die Gründlichkeit alles Wissens befördern, ohne ein Scheinwissen hervorzubringen.

---

*) Vortes. 1818. Wenn die Dialektik als die eigentliche Kunstlehre des Denkens, als das System der Anweisungen, nach welchen das Denken erzeugt wird, bloß wollte als Kanon zur Beurtheilung des gegebenen Denkens auftreten: so würde sie eristisch. Denn wenn ich im Besiz einer solchen Technik bin, nach welcher jedes Denken ein Wissen wird, und ich mache davon in der Mittheilung keinen andern Gebrauch, als daß ich das von andern gedachte kritisire: so erscheine ich als ein solcher, der bloß andere zu nichte macht. Das wäre aber ein sehr kleinliches Wesen, über welches die Dialektik unendlich erhaben ist. Sie vernichtet vermeintes Wissen, aber das ist ihr immer nur etwas propädeutisches.

Wenn ferner die Dialektik außer dem Wissen um das endliche Sein ein anderes Wissen um das ursprüngliche als ein demselben gleichartiges aufstellen will: dann muß sie poetisch erscheinen. So wenig sie aber eristisch erscheinen will, als läge sie mit einem Wissen hinter dem Berge: so wenig will sie poetisch erscheinen, als könnte sie machen, was ihr gegeben sein muß.

Ist nun transcendentales und formales Wissen eins und dasselbe (§. 16.), und wollen wir das ursprüngliche Wissen nur darstellen als Verfahrungsweise jedes andre Wissen hervorzubringen, wollen wir also auch nicht das Sein, welches der Gegenstand des realen Wissens ist, ableiten von dem ursprünglichen Sein: so lehrt unsre Untersuchung uns auch nicht, ob eine Behauptung, z. B. eine physikalische, wahr ist, d. h. dem Sein entspricht, oder nicht, sondern nur welchen wissenschaftlichen Werth jede hat. Die philosophischen Systeme, welche sich die Aufgabe stellen, das endliche Sein aus dem ursprünglichen abzuleiten, müssen darauf ausgehen, von dem unendlichen aus auch eine vollständige Physik zu machen, wir aber maaßen uns dieses gar nicht an.

fern ist sie Wissenschaftslehre, wie es die ausdrükklich so genannte nicht geworden ist, indem diese Wissenschaftswissenschaft sein wollte.

§. 48.

Sie ist aber auch Kunst der philosophischen Kritik für jedes fragmentarisch gegebene Wissen. Also die Kunst beider Formen der Philosophie.

§. 49.

Wie sie wesentlich die beiden Hauptmomente in sich hält: so muß sie auch die höchsten Principien des Wissens zum möglichst klaren Bewußtsein bringen, und deutet also vorbereitend auf eine andere ihr gegenüberstehende Form, wo das künstlerische zurükk, und das wissenschaftliche heraustritt, indem die Theorie der philosophischen Kunst nur als Mittel gebraucht wird, um die Philosophie als Wissenschaft darzustellen.

§. 50.

Im kritischen Gebrauch ist sie in Gefahr für Sophistik gehalten zu werden, kann es aber nur sein, in

---

einem Wissen des Unendlichen als seines Grundes: so können wir nicht weiter sagen, daß unser Wissen des einen ein anderes sei a s das des andern; denn das Wissen des endlichen ist dann nur eine Fortsezung des Wissens um das ursprüngliche. Und eben diese Aufgabe, das reale von dem transcendenten abzuleiten, haben sich die meisten neueren Systeme gestellt. Aber diese Aufgabe der regenerirten Metaphysik ist auch nicht die unsrige. Damit soll nicht gesagt sein, daß die gewöhnliche Logik keinen Werth habe, auch nicht daß jene Ableitung unmöglich sei, sondern wir lassen dies nur dahin gestellt sein, und müssen also von Anfang an die Art, wie wir das transcendente in uns tragen, unterscheiden von der Art, wie das gegebene; wir wollen die lezten Gründe alles Wissens nur als die Gesezc, wie wir überhaupt zu einem Wissen gelangen auf dem realen Gebiete; in dem Gebiete des gegebenen allein wollen wir ein wirkliches Wissen construiren im Gegensaz gegen das bloße Meinen. (Vergl. §. 76. seqq.)

§. 54.

Beurtheilendes Princip anderer philoſophiſchen Darſtellungen iſt die Dialektik nur mittelbar, a. in wiefern ſie als Complication von Sätzen den Combinationsgeſezen unterliegen, auf welchem Wege aber nur die Richtigkeit kann geprüft werden, nicht die Wahrheit des zum Grunde liegenden Princips; b. in wiefern der lezte Grund des Wiſſens zur Klarheit gebracht wird und man alſo empfinden lernt, in wiefern das fremde Princip mit unſrer Auffaſſung übereinſtimmt. Dieſes Urtheil betrifft die Wahrheit des Princips, aber nur für uns, und iſt nur richtig nach dem Maaß unſeres Selbſtverſtändniſſes *).

Das Nebeneinanderbeſtehen philoſophiſcher Syſteme kann durchaus nur verſtanden werden, wenn man die Philoſophie nicht als Wiſſenſchaft aufſtellen will.

---

*) Vergl. die Charakteriſtik der Aufgabe unſerer Disciplin in den Beilagen A, Vorleſ. 1 — 11 gleich am Anfange; B, VI, 4; C, X. XI; D, 9; E, VIII und XI, Anmerk. †. F iſt bis zu dieſem Punkte nicht fortgeführt, hätte aber der ganzen Anlage nach die Aufgabe zuſammengefaßt im weſentlichen nicht anders beſchreiben können, als es im Text und in den Beilagen geſchehen iſt, die unter ſich verglichen auch keine andere Differenz darbieten, als die des Ausdrukks, denn auch in den Vorleſ. 1811 iſt die Aufgabe ſchon ganz dieſelbe als ſpäter, wenn ſie auch nicht, wie nachher geſchah, bis an die äußerſten Grenzen ihres Umfangs ausgeführt wurde.

Beilage C, XI. giebt hier erſt die oben §. 46. enthaltene Grundvorausſezung, nimmt auch diejenige wieder auf, von welcher ſie ausgegangen, nämlich die der ſtreitigen Vorſtellungen, und fügt die hinzu, welche §. 55. folgt, um die Grundvorausſezungen alle beiſammen zu haben und ſo deſto anſchaulicher zu machen, mit welchen Richtungen unſre Disciplin abſolut unverträglich iſt, eine Unterſuchung, die alle übrigen Beilagen mit ihr gemein haben und die nun §. 55—74. im Texte folgt. S. Beil. A, Vorleſ. 1 — 11 am Anfange; B, VII. VIII. IX; D, 9. 10. 11; E, Vorleſ. IV. V. VI; F, §. 1, 4 und §. 4, 1. 2. 3. Den Vorleſ. 1818 (vergl. B, VII. 1. a. b.) iſt noch als Folgerung aus der

§. 55.

Der Vorſaz, die Production des Wiſſens durch Beſinnung über das Verfahren zur Kunſt zu erheben, ſezt voraus, daß ein anderweitig, alſo kunſtlos, entſtandenes Wiſſen vorhanden ſei, in welchem das Verfahren könne beobachtet werden.

§. 56.

Dieſe Vorausſezung ſtimmt nicht nur mit der Anſicht von der Philoſophie als Kunſtlehre, welche leztere immer ſpäter iſt, als die Production ſelbſt, ſondern es ſtreitet auch mit keiner Dignität der Philoſophie, daß daſſelbe Princip früher auf einer niederen Entwikkelungsſtufe thätig geweſen iſt.

§. 57.

Die erſte Vorausſezung, mit welcher das entworfene Verfahren nicht beſtehen könnte, wäre, wenn das gemeine Wiſſen mit dem höheren gar nichts zu ſchaffen hätte, ſo daß aus demſelben das geſuchte Princip gar nicht könnte erkannt werden *).

Faſſung der Aufgabe (§. 47—§. 54.), womit zugleich der Uebergang in den nächſten Abſchnitt gemacht wird, die Wendung eigenthümlich, Was folgt hieraus? Offenbar etwas ziemlich überraſchendes, nämlich daß dasjenige, was wir als Geſez zum Wiſſen zu gelangen ſuchen wollen eigentlich nichts iſt als das, wonach alle Menſchen von ſelbſt verfahren, nur daß die Abnormitäten im natürlichen Prozeß durch klares Bewußtſein über denſelben weggeſchafft werden. Was wir alſo als Kunſtregel ſuchen muß auch Naturgeſez ſein, ſo daß auch hier gilt, was ſonſt überall, daß das Kunſtwerk früher iſt, als die Kunſtregeln im Bewußtſein klar ſind, daß aber, ſobald die Kunſtregeln zum Bewußtſein kommen, dann auch danach muß verfahren worden ſein.

*) Dieſe der unſrigen widerſprechende Vorausſezung nennen die Vorleſ. 1813 Idealismus, die Beil. D, 10. ihre Verfechter Dogmatiker, wogegen in F, §. 1, 4 jede dem Skepticismus entgegengeſezte Anſchauungs-

§. 54.

Beurtheilendes Princip anderer philoſophiſchen Darſtellungen iſt die Dialektik nur mittelbar, a. in wiefern ſie als Complication von Säzen den Combinationsgeſezen unterliegen, auf welchem Wege aber nur die Richtigkeit kann geprüft werden, nicht die Wahrheit des zum Grunde liegenden Princips; b. in wiefern der lezte Grund des Wiſſens zur Klarheit gebracht wird und man alſo empfinden lernt, in wiefern das fremde Princip mit unſrer Auffaſſung übereinſtimmt. Dieſes Urtheil betrifft die Wahrheit des Princips, aber nur für uns, und iſt nur richtig nach dem Maaß unſeres Selbſtverſtändniſſes *).

Das Nebeneinanderbeſtehen philoſophiſcher Syſteme kann durchaus nur verſtanden werden, wenn man die Philoſophie nicht als Wiſſenſchaft aufſtellen will.

---

*) Vergl. die Charakteriſtik der Aufgabe unſerer Disciplin in den Beilagen A, Vorleſ. 1 — 11 gleich am Anfange; B, VI, 4; C, X. XI; D, 9; E, VIII und XI, Anmerk. †. F iſt bis zu dieſem Punkte nicht fortgeführt, hätte aber der ganzen Anlage nach die Aufgabe zuſammengefaßt im weſentlichen nicht anders beſchreiben können, als es im Text und in den Beilagen geſchehen iſt, die unter ſich verglichen auch keine andere Differenz darbieten, als die des Ausdrukks, denn auch in den Vorleſ. 1811 iſt die Aufgabe ſchon ganz dieſelbe als ſpäter, wenn ſie auch nicht, wie nachher geſchah, bis an die äußerſten Grenzen ihres Umfangs ausgeführt wurde.

Beilage C, XI. giebt hier erſt die oben §. 46. enthaltene Grundvorausſezung, nimmt auch diejenige wieder auf, von welcher ſie ausgegangen, nämlich die der ſtreitigen Vorſtellungen, und fügt die hinzu, welche §. 55. folgt, um die Grundvorausſezungen alle beiſammen zu haben und ſo deſto anſchaulicher zu machen, mit welchen Richtungen unſre Disciplin abſolut unverträglich iſt, eine Unterſuchung, die alle üb igen Beilagen mit ihr gemein haben und die nun §. 55—74. im Texte folgt. S. Beil. A, Vorleſ. 1 — 11 am Anfange; B, VII. VIII. IX; D, 9. 10. 11; E, Vorleſ. IV. V. VI; F, §. 1, 4 und §. 4, 1. 2. 3. Den Vorleſ. 1818 (vergl. B, VII. 1. a. b.) iſt noch als Folgerung aus der

§. 60.

Sie würde nur in dieſem Ueberzeugungsgefühl liegen, wenn das eine geradezu dem andern entgegengeſezt wäre, ſo daß wenn das gemeine Wiſſen ein Wiſſen wäre, dann das ſpeculative keines ſein könnte, und umgekehrt.

§. 61.

Wenn dieſes wäre: ſo wäre eine gänzliche Scheidewand gezogen zwiſchen denen, welche in der Speculation leben, und denen, welche nicht darin leben, ſo daß jene auf dieſe gar keinen Einfluß haben könnten, welches nicht kann gedacht werden, und ſo daß der Uebergang aus dem einen Zuſtand in den andern der Anfang eines ganz neuen Lebens wäre.

ſein Denken ſei noch kein Wiſſen, wenn ich ihm das damit verbundene Ueberzeugungsgefühl wankend gemacht habe. Dieſes Ueberzeugungsgefühl iſt aber überall daſſelbe im ſpeculativen und im gemeinen Wiſſen, nur daß der ſpeculirende, weil wir in der Betrachtung mehr iſolirt, im Leben aber von tauſend Seiten angeregt und viel ſchwerer auf Einen Punkt gerichtet ſind, unter günſtigeren Umſtänden operirt. Sagt man nun, Im gemeinen Leben iſt faſt in allen Vorſtellungen etwas falſches, ohne daß das Ueberzeugungsgefühl es von dem wahren unterſcheidet: ſo findet ſich daſſelbe auch, wenn gleich in geringerem Maaße auf dem Gebiet des höheren Bewußtſeins. Nur Ein Beiſpiel. Wie viele philoſophirende hat es gegeben, die nicht geglaubt hätten, ihr Wiſſen werde von allen anerkannt ſein? Dies Nichtwiſſen in ihrem Wiſſen war alſo auch nicht mit abgeſpiegelt in ihrem Ueberzeugungsgefühl; mithin zeigt ſich das höhere Ueberzeugungsgefühl im weſentlichen nicht verſchieden vom gemeinen. Beſonders wird dies deutlich, wenn wir in demſelben Subject das eine dem andern entgegenſezen ſollen. Das Philoſophiren nämlich iſt etwas, wozu der Menſch erſt ſpäter gelangt, jeder fängt alſo mit dem gemeinen Bewußtſein an. Steckt nun das höhere nicht ſchon darin, wie ſoll er den Sprung dahin machen? Entſtände das Philoſophiren nicht aus dem alten Zuſtande: ſo müßte es aus nichts entſtehen, es müßte als ein neues Leben anfangen, wozu aber gar keine Analogie iſt.

§. 58.

Die Differenz liegt nicht im Gegenſtande. Denn das reale Wiſſen hat denſelben Gegenſtand mit dem gemeinen, und jede ſpeculative Philoſophie muß eine Ethik und Phyſik wenigſtens machen wollen, wenn ſie auch jede ſchon vorhandene nur für Empirie und Dogmatophie erklärt.

§. 59.

Sie liegt auch nicht in dem dem Denken mitgegebenen Ueberzeugungsgefühl; denn daß die Unvollkommenheit des Wiſſens im Ueberzeugungsgefühl ſich nicht mit abſpiegelt, iſt wieder nur die Unvollkommenheit dieſes Ueberzeugungsgefühls, und dieſe findet ſich eben ſowol auf dem ſpeculativen Gebiet als auf dem empiriſchen *).

---

und Handlungsweiſe Dogmatismus genannt wird. So kurz F (am eben angeführt. Ort) den Skepticismus zurükweiſt, ſo ausführlich ſezt ſie ſich mit dem Idealismus, an mehreren Stellen immer wieder darauf zurükkommend, auseinander, und gerade ſo forderte es das nur ſehr vereinzelte Erſcheinen des Skepticismus in der Geſchichte der neueren Philoſophie und Schleiermachers polemiſche Stellung gegen die neuſten philoſophiſchen Beſtrebungen, deren πρῶτον ψεῦδος er in der Annahme einer abſoluten Trennung zwiſchen gemeinem und philoſophiſchem Wiſſen zu erkennen glaubte.

*) Vorleſ. 1818. Wenn man ſagt, Wie weniges im gewöhnlichen Wiſſen iſt denn Wiſſen? ſo kann man auch ſagen, Wie weniges iſt doch ein Wiſſen im Speculiren! beſonders wenn man auf die Gedanken ſieht die unterweges nach dem Ziele hin vorkommen. Muß man nun zugeben, daß nicht alles im philoſophiſchen Verfahren vorkommende wirkliches Wiſſen iſt: ſo entſteht die Frage, Wodurch unterſcheidet man das Wiſſen von denjenigen Produkten des Denkens, die kein Wiſſen ſind? Das iſt die alte Frage nach dem Kriterion, wie es die alte Philoſophie nennt. Wird ſie objectiv genommen: ſo iſt nur die ganze Philoſophie ihre Löſung. Ich nehme ſie hier ſubjectiv. Nun unterſcheidet jeder ſein Wiſſen und Nichtwiſſen am Ueberzeugungsgefühl, ſo daß ich einem andern erſt dann demonſtrirt habe,

§. 63.

Das Wiſſen iſt alſo der Art nach nicht zwiefach, ſondern einfach. Wo ein Ueberzeugungsgefühl iſt erſtrebt worden (im dumpfſinnigen Zuſtande geſchieht dies gar nicht): da iſt auch das höchſte Princip des Wiſſens thätig geweſen.

§. 64.

Daſſelbe Princip iſt alſo auf dem Gebiet des gemeinen Wiſſens ein bewußtloſes Agens, auf dem ſpeculative n ein ſich ſelbſt durch ſeine Handlungen zum Bewußtſein kommendes *).

§. 65.

Alles Wiſſen als Product dieſes ſelben Princips ſtrebt in ein ganzes befaßt zu werden, und es giebt objectiv nur den Unterſchied zwiſchen dem, welches mehr, und dem, welches weniger damit befaßt iſt **).

---

*) Vorleſ. 1818. Alſo iſt hier im Bewußtſein, ſtellen wir auch das des größten Philoſophen mit dem des Kindes zuſammen, keine ſpecifiſche ſondern nur eine Differenz des Grades. Das ganze iſt ein Continuum von Entwikkelung, ein Steigern des Sichſeinerbewußtwerdens, womit das Bewußtſein der Welt und des Verhältniſſes unſeres Denkens zu ihr mitgeſezt iſt.

**) Vorl.ſ. 1818. Die Sache iſt auch ſo zu faſſen. Denken bezieht ſich immer auf Sein. Betrachten wir nun die erſten Regungen des Denkens: ſo iſt, wie unvollkommen das Denken iſt als Action, eben ſo unvollkommen auch das Se'n geſezt. Dem Kinde iſt das Sein nur gegeben als ein Chaos, g ſchieden und wieder nicht geſchieden, verbunden und wieder nicht. Stellen wir uns aber das Denken vor in ſeiner höchſten Entwikkelung: ſo muß ihm auch das Sein als eine vollſtändig organiſirte Totalität gegeben ſein, worin auch die lezte Spur des chaotiſchen verſchwunden iſt. Halten wir beide Endpunkte an einander: ſo bekommen wir die Formel, Die größere oder geringere Vollkommenheit läßt ſich an dem Grade meſſen, in welchem alles einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen iſt und eins auf das andere bezogen wird. Im Denken des Kindes iſt die Idee der Totalität nicht, aber auch nichts

§. 62.

Das leztere läßt sich zwar durch die Analogie der Bekehrung vertheidigen, durch welche auch einiges Leben auf einer höheren Potenz erscheint und ursprünglich entstanden, so daß der Zusammenhang zwischen zwei Perioden des Lebens nicht nachzuweisen ist. Allein hier entsteht auch Zwiespalt gleichzeitig in jedem Bewußtsein, weil keiner ganz im Gebiet der Speculation lebt, und zwar ist dieser Widerspruch nicht wider Willen, weil keiner auf dem Gebiet der Erfahrung ganz abweichend von allen anderen denken und handeln wollen. Ja es ist nicht einmal eine strenge Scheidung möglich, weil das speculative Wissen durch das reale auf die bloße Empirie einwirken muß; also wird die Einheit des Bewußtseins ganz aufgehoben in einzelnen Punkten *).

*) Vorles. 1818. Bloß die Analogie auf dem religiösen Gebiet könnte man dafür annehmen, wo der Anfang des höhern Lebens als nicht aus dem frühern hervorgehend gesezt wird. Verfolgen wir es aber weiter: so verschwindet die Analogie. Denn wenn solches Leben anfängt: so ist die Aufgabe gestellt, daß das geistige Leben das sinnliche verschlingen soll; wo sinnliches bleibt, soll es unter der Potenz des Geistes stehen. Angenommen nun, wir könnten den Anfang des Philosophirens auch ansehen als rein aus dem Nichts sich entwikkelnd: so könnte doch nicht die Aufgabe gestellt werden, daß das höhere Bewußtsein das gemeine verschlingen sollte, weil für das Leben das Verkehr mit dem gemeinen Bewußtsein unentbehrlich ist. So müßte es denn eine zwiefache Wahrheit geben, die doch nicht statt haben kann, und so fehlt doch jene Analogie. Aber auch davon abgesehen, gesezt, der philosophische Zustand könnte aus dem Nichts entstehen und dann fortbestehen: so könnte er dann doch unmöglich mitgetheilt werden, sondern er müßte in jedem auf ursprüngliche Weise sich entwikkeln; das Bestreben der Mittheilung also wäre ganz leer, weil jeder Anknüpfungspunkt dafür fehlte. Der philosophische Zustand theilt sich aber wirklich mit, wenngleich das Philosophiren nicht gelernt werden kann. — Vrgl. Beil. D, 9—11; F, §. 4.

gemeine Neigung zum Raisonniren *) und der Mysticismus **) zu erklären.

§. 68.

Auch die Philoſophie als Wiſſenſchaft wäre nur die höchſte Entfaltung des Einen und ſelbigen Wiſſens, welches auch im dunkelſten wahrhaft menſchlichen iſt, wie die Kryſtalliſation nur der höchſte Zuſtand deſſelbigen Geſteins iſt, das auch als ganz formloſe Maſſe exiſtirt.

§. 69.

Wie jene Anſicht von einem zwiefachen Wiſſen ſchon eine Abart des Skepticismus iſt, nämlich vom ſpeculativen aus anzweifelnd das empiriſche: ſo giebt es eine entgegengeſezte, die Denkart der Empiriker, die vom empiriſchen aus anzweifeln das ſpeculative.

§. 70.

Indem dieſe nicht eingeſtehen, daß ihre Wahrnehmungen nur ein Wiſſen ſind durch das Inſichhaben des ſpeculativen: ſo haben ſie, um auf ihrem eignen

*) Vorleſ. 1818. Dies giebt ſelten richtigen Erfolg, weil es nicht auf einer regelmäßigen Entwikkelung beruht, aber daß es in Menſchen, die auf der niedrigſten Stufe der intellectuellen Bildung ſtehen, vorkommt, iſt doch nur zu begreifen, wenn wir es als allgemeinmenſchliche Tendenz anſehen.

**) Vorleſ. 1818. Myſticismus, wie der des Jakob Böhme, das Beſtreben ſich ein Syſtem der Natur zu entwerfen ohne klare Vorſtellung von der Wiſſenſchaft. Er iſt nicht denkbar ohne die Vorausſezung, daß in jedem Menſchen die Entwikkelung des Bewußtſeins bis zur Philoſophie angelegt iſt, daß alſo eine ariſtokratiſche Anſicht von der Entwikkelung der Intelligenz gar keinen Grund hat. Die große Maſſe bleibt zurükk durch übermächtige Gewalt anderer Triebe, durch ungünſtige Umſtände und durch das Hervorbrechen der innern Anlage in jene falſchen Geſtaltungen.

§. 66.

Da nun jedes in einem Menſchen lebendige auch in einer Oscillation von Zuſtänden begriffen iſt: ſo hat auch jeder Menſch, der überhaupt ein Ueberzeugungsgefühl anſtrebt, Momente, in denen das Princip des Wiſſens in ihm mehr hervortritt und ſich der Klarheit nähert *).

§. 67.

Hieraus ſind als beſtätigende Erfahrungen die all-

---

einzelnes, und das iſt der unvollkommenſte Zuſtand des Denkens. Bald aber entwikkelt ſich die Idee der Welt, und das Streben, alles einzelne dahinein zu ſezen. Das iſt aber auch noch nicht das höchſte Erkennen, daß man auf unbeſtimmte Weiſe das einzelne auf die Totalität bezieht, ſondern es iſt erſt da, wenn jedem einzelnen ſein Ort in der Totalität gegeben, und die Totalität in jedem einzelnen mitgeſezt iſt und angeſchaut wird. So iſt alſo das chaotiſche der Anfang; die zweite Stufe das allgemeine Sezen von einzelnem und Totalität, und dieſe Stufe wieder nur Chaos und Keim für die dritte, nämlich das lebendige Anſchauen jedes einzelnen in der Totalität und der Totalität in jedem einzelnen.

*) Vorleſ. 1818. Iſt nun allerdings in der erſten Stufe des Bewußtſeins ſchon das Weſen der höchſten geſezt: ſo iſt damit keineswegs der Unterſchied verſchwunden zwiſchen vollkommnerem und unvollkommnerem Erkennen, auch nicht der Unterſchied von Menſchen, die auf der vollkommneren und unvollkommneren Stufe ſtehen. (Vergl. F. §. 4, 2 das unterſtrichene.) Aber weil keiner iſt, in dem wir das Erkennen ganz leugnen dürften, und keiner, in dem es ganz vollkommen wäre, und weil die Regeln der Entwikkelung ſchon in der Natur liegen: ſo müſſen wir, fragend, ob denn dieſe Naturgeſeze in allen Actionen des Bewußtſeins auf gleiche Weiſe hervortreten, mit Nein antworten, denn wir finden ſie nur in denen, die ein Wiſſen conſtituiren, und können eben daran Wiſſen und Nichtwiſſen von einander unterſcheiden. Objectiv geſchieht das (vergl. §. 59. Anmerk.) durch das, was wir ſuchen, ſubjektiv durch das Ueberzeugungsgefühl, das Bewußtſein vom naturgemäßen des Actes. Nun kann troz des Ueberzeugungsgefühls ein Nichtwiſſen ſein, aber ganz irren kann es nie, denn es iſt auf dieſem Gebiete, was das ſittliche Gefühl auf der Seite des Handelns iſt, und nie darf man annehmen, es könne bei ſchwachem Ueberzeugungsgefühl hohe Wahrheit, und bei ſtarkem Ueberzeugungsgefühl großer Irrthum ſein.

dung keines einzelnen gewiß ſein kann, oder wenn er den Unterſchied des begleitenden Bewußtſeins leugnet: ſo iſt er nicht doctrinal.

§. 73.

In ſeinem empiriſchen Verfahren, welches vermeintes Wiſſen einander entgegenſtellt als ſich gegenſeitig aufhebend, ſtellt er doch einen Gegenſaz in Meinungen auf und dieſen als gewußt, wenn überhaupt etwas ſoll bewieſen werden, und iſt alſo eben ſo in ſich gefangen *).

*) Vorleſ. 1818. Eine andere Form des Skepticismus iſt die polemiſche. Dieſer ſagt (Sextus Empiricus iſt ſo zu Werke gegangen), nicht glaube er, das Nichtwiſſen wiſſen zu können, aber zeigen wolle er, daß das Wiſſen der Menſchen ſich entgegengeſezt ſei, und man alſo nicht wiſſe, auf welche Seite man ſich ſchlagen ſolle. Kein Menſch nun kann Regeln ſuchen für das Wiſſen, wenn er glaubt, daß das Gegentheil eben ſo gut ein Wiſſen iſt. Dies iſt das wahre in dieſem Skepticismus. Aber wenn er ſagt, Dieſer hält das, jener jenes für Wiſſen und beides widerſpricht ſich: ſo weiß er doch den Widerſpruch. Er ſezt alſo ein Wiſſen voraus, kann alſo nicht alles Wiſſen aufheben. Er müßte ſein Wiſſen des Widerſpruchs zum Grunde legen und daraus das weitere entwikkeln, nämlich das Wiſſen der Bedingungen, unter denen es nicht zuſammenſtimmt. So hat er mit uns wieder dieſelbe Form des Verfahrens, nur daß er ſie negativ ausdrükkt.

Eine dritte Art des Skepticismus (§. 72.) leugnet nicht die Möglichkeit des Wiſſens, ſondern daß etwas gewußt wird. Dieſer ſteht mit uns gar nicht in Widerſpruch; er iſt nichts anderes, als das die Wiſſenſchaft beſtändig begleitende Princip der Kritik, die Vorausſezung, daß in jedem Wiſſen noch ein falſches ſein könne und daß man dieſes aufſuchen müſſe. In jedem Wiſſen. Denn das wiſſen wir freilich, daß $2\times2=4$ und die $\angle\angle$ in einem $\triangle=180°$, aber das ſind nur identiſche Säze; ſobald wir dagegen aus dem Gebiet des formalen herausgehen, kann nur verwerfliche Anmaaßung eine Untrüglichkeit träumen. Dieſe Vorausſezung der Möglichkeit des Irrthums in allem Wiſſen, dies Wiſſen, daß das Wiſſen weder ganz vollkommen iſt noch jemals wird, thut dem Glauben an die Idee des Wiſſens keinen Abbruch, ſondern fordert nur die Kritik heraus, die Aberration von den Kunſtregeln aufzuſuchen und je länger je mehr zu vernichten. (Vergl. gegen den Skepticism. auch Beil. A, XII und die dazu gehörigen Erläuterungen aus den Vorleſ., ferner E, XVIII.)

Gebiet Wahrheit und Irrthum zu unterſcheiden, kein Mittel als die bloß analytiſchen Combinationsgeſeze. Man kann ihnen aber zeigen, daß ſie durch die Einwirkungen der Dinge gar keine einer Analyſis fähige Einheiten, ſondern nur ein unendliches Chaos erhalten.

§. 71.

Der ächte Skepticismus, oder die Polemik gegen das Wiſſen überhaupt, ſezt, wenn er doctrinal ſein will, ein Wiſſen des Nichtwiſſenkönnens, alſo auch einen Unterſchied des begleitenden Gefühls bei dieſem Gedanken und bei anderen, alſo unſre ganze Aufgabe. In ſeinem Hauptſaz iſt alſo ein Widerſpruch zwiſchen dem formalen und materialen, und er iſt in ſich ſelbſt gefangen *).

§. 72.

Wenn der Skepticismus nur das Wiſſenkönnen des Wiſſens leugnet: ſo ſagt er entweder nur die der Idee des Wiſſens und dem Streben ſie zu realiſiren gar nicht entgegenlaufende Behauptung aus, daß alles Wiſſen nur im Werden iſt, und man alſo der Vollen-

*) Vorleſ. 1818. Der doctrinale Skepticismus ſtellt den Saz auf, Es giebt kein Wiſſen. Das Wiſſen leugnend muß er aber eine Vorſtellung vom Wiſſen haben, und das Vorſtellen überhaupt nicht leugnend muß er von der Vorſtellung vom Wiſſen alle übrigen unterſcheiden. Der Form nach kommt er dann ganz auf unſre Aufgabe zurükk. Dies iſt nämlich ſein Wiſſen, daß er das Wiſſen leugnet, und um ſich frei zu halten von dem Wahne, daß er, wie andre, etwas zu wiſſen glaube, muß er eine Kunſtlehre dazu aufſtellen. Die Sache dreht ſich alſo bloß um, und da wir über den Inhalt unſerer Operation noch nichts geſagt haben: ſo können wir ihn ſo abweiſen, daß wir ſagen, Gut, ob wir Regeln bekommen werden uns vor dem Wiſſen zu hüten oder vor dem Nichtwiſſen, das iſt jezt noch nicht klar; wir haben es bloß noch mit der Form zu thun, die dieſelbe iſt.

§. 76.

Sind aber tranſcendentales und formales daſſelbe: ſo ſcheint jedes gegebene Wiſſen zu ſein was es iſt durch das formale und durch ein früheres Wiſſen u. ſ. w., ſo daß man auf ein erſtes gegebenes kommt. Iſt dieſes nun das tranſcendentale ſelbſt: ſo iſt alles reale nichts als das tranſcendentale; iſt es ein anderes: ſo iſt alles reale Einem realen untergeordnet.

Aber genau genommen doch nicht. Ihr Gegenſtand war der Begriff des Dinges, des Geiſtes, der Gottheit. Der Begriff des Dinges iſt aber eben der urſprüngliche Zuſammenhang zwiſchen Begriff und Sein, der Begriff des Geiſtes das Subject des Wiſſens, dasjenige, worin der Complexus des Denkens und der Uebergang von dem einen zum andern Denken als ſolchem geſezt iſt; von allem Wiſſen, das einen beſtimmten Inhalt hat, wurde doch immer abſtrahirt. Und die Idee der Gottheit iſt doch nur der lezte Grund für das Weſen des Geiſtes und des Dinges und der Grund des Zuſammenhanges beider. Die Logik dagegen war das andre Element unſrer Philoſophie. Kant polemiſirte wol gegen die Metaphyſik, ging aber doch davon aus, das eigentliche Wiſſen ſei Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, und zeigte nur, daß jene Art dies klar zu machen, nämlich das Weſen des Geiſtes als Subject und das Weſen des Dinges als Object in ein organiſirtes Wiſſen auseinander zu legen, nichts tauge, denn das lezte Wiſſen ſei nicht hinter ſondern im realen Wiſſen. Seine Polemik richtet ſich alſo nur gegen jene Form und iſt eine Annäherung an die unſrige.

Jene beiden Elemente alſo ins Auge faſſend, gehen wir davon aus, daß wir ſie in dem in uns vorkommenden Wiſſen aufzuſuchen und was ſchon Naturgeſez des Denkens iſt rein herauszuheben und als Kunſtregel darzuſtellen haben. So, ſcheint es, wollen wir aus Einem, nämlich aus dem im Denken vorkommenden Wiſſen, zwei unbekannte Größen finden. Wäre das: ſo müßten wir das eine oder das andere Element hypothetiſch beſtimmen und dann aus dem andern rechtfertigen, und das iſt das lange beobachtete Verfahren, das Logik und Metaphyſik trennte und immer eine Hypotheſe voranſezte. Wir aber gehen davon aus, daß beide nur eins und daſſelbe ſein können, und ſo haben wir nicht zwei unbekannte Größen, ſondern nur eine. Beide in ihrer Einheit ſind uns die Form des Wiſſens, von deſſen Inhalt wir hier abſtrahiren.

§. 74.

Dem Skepticismus steht entgegen der Glaube an das Wissen als Princip alles philosophischen Strebens. Doch kann man nicht sagen, daß von beiden, Glauben und Wissen, eins über dem andern stände, sondern sie bedingen sich gegenseitig.

§. 75.

Von Seiten der Form kann gegen das projectirte Verfahren eingewendet werden, daß von einer bekannten Größe aus nicht zwei unbekannte, das transcendentale und das formale, können gefunden werden, und man sich mit einem hypothetischen Annehmen des einen von beiden nicht begnügen könne, weil immer die Unsicherheit bleibe, das zerstörende Factum könne kommen, wie bei der Physik. Doch dies geht nur auf die Trennung des transcendentalen und formalen *).

*) Für den hier beginnenden, die Grundvoraussezung behufs der Eintheilung der Disciplin wieder aufnehmenden und so die Einleitung beschließenden Abschnitt vergl Beil. A, Vorles. 1—11; B, X.; C, XV. XVI. XVII.; D, 12. 13; E, XII. und Anm. zu XIV.; F, §. 4 und 5 und besonders auch Anmerk. zu §. 5. Wenn aber auch die Beilagen den Abschnitt hinreichend theils erläutern, theils näher bestimmen, so wird es doch lehrreich sein, das wesentlichste aus den Vorles. 1818 daneben zu haben. —

Den Vorlesungen 1811, wie dem Texte, ist die bekannte Größe der Glaube an das Wissen als ein in allem, was unter die Form des Erkennens gehört, allgegenwärtiges. Von 1822 an faßte sie Schl. zwar eben so, aber nicht ohne die Voraussezung des Zustandes streitiger Vorstellungen damit zu verbinden.

Vorles. 1818. Philosophiren = Feststellung des Wissens in Beziehung auf das Sein, und Feststellung der Verknüpfung alles Wissens; worin alles Wissen, was nicht schon auf ein reales Gebiet des Wissens übergegangen ist, aufgehen muß.

Die Metaphysik vor Kant dehnt sich in viele Disciplinen aus und scheint mehr zu enthalten, als jenes erste Element unserer Philosophie.

§. 76.

Sind aber transcendentales und formales daſſelbe: ſo ſcheint jedes gegebene Wiſſen zu ſein was es iſt durch das formale und durch ein früheres Wiſſen u. ſ. w., ſo daß man auf ein erſtes gegebenes kommt. Iſt dieſes nun das transcendentale ſelbſt: ſo iſt alles reale nichts als das transcendentale; iſt es ein anderes: ſo iſt alles reale Einem realen untergeordnet.

Aber genau genommen doch nicht. Ihr Gegenſtand war der Begriff des Dinges, des Geiſtes, der Gottheit. Der Begriff des Dinges iſt aber eben der urſprüngliche Zuſammenhang zwiſchen Begriff und Sein, der Begriff des Geiſtes das Subject des Wiſſens, dasjenige, worin der Complexus des Denkens und der Uebergang von dem einen zum andern Denken als ſolchem geſezt iſt; von allem Wiſſen, das einen beſtimmten Inhalt hat, wurde doch immer abſtrahirt. Und die Idee der Gottheit iſt doch nur der lezte Grund für das Weſen des Geiſtes und des Dinges und der Grund des Zuſammenhanges beider. Die Logik dagegen war das andre Element unſrer Philoſophie. Kant polemiſirte wol gegen die Metaphyſik, ging aber doch davon aus, das eigentliche Wiſſen ſei Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, und zeigte nur, daß jene Art dies klar zu machen, nämlich das Weſen des Geiſtes als Subject und das Weſen des Dinges als Object in ein organiſirtes Wiſſen auseinander zu legen, nichts tauge, denn das lezte Wiſſen ſei nicht hinter ſondern im realen Wiſſen. Seine Polemik richtet ſich alſo nur gegen jene Form und iſt eine Annäherung an die unſrige.

Jene beiden Elemente alſo ins Auge faſſend, gehen wir davon aus, daß wir ſie in dem in uns vorkommenden Wiſſen aufzuſuchen und was ſchon Naturgeſez des Denkens iſt rein herauszuheben und als Kunſtregel darzuſtellen haben. So, ſcheint es, wollen wir aus Einem, nämlich aus dem im Denken vorkommenden Wiſſen, zwei unbekannte Größen finden. Wäre das: ſo müßten wir das eine oder das andere Element hypothetiſch beſtimmen und dann aus dem andern rechtfertigen, und das iſt das lange beobachtete Verfahren, das Logik und Metaphyſik trennte und immer eine Hypotheſe voranſezte. Wir aber gehen davon aus, daß beide nur eins und daſſelbe ſein können, und ſo haben wir nicht zwei unbekannte Größen, ſondern nur eine. Beide in ihrer Einheit ſind uns die Form des Wiſſens, von deſſen Inhalt wir hier abſtrahiren.

iſt, in welchem das früherhin als einzeln geſezte eben ſo verknüpft iſt, wie die Elemente in einem Begriff und die Glieder in einem Urtheil.

§. 82.

Da wir nun das Wiſſen als gegeben annehmen ohne eine Größe deſſelben beſonders zu beſtimmen: ſo muß unſer Verknüpfungsgeſez auf alles Wiſſen, auch das größte, paſſen, und wir bedürfen dann von dieſer Seite nichts anderes.

§. 83.

Wäre das formale Ableitungsregel, ſo könnte es nicht gleichgelten, ob wir von dem gegebenen Wiſſen aus zuerſt das tranſcendentale oder das formale ſuchten. Denn da wir dann das formale nicht aus Einem Wiſſen finden könnten, und wir doch von allem materialen Unterſchied abſtrahiren müſſen: ſo könnten wir das formale nicht unmittelbar ſondern nur vielleicht durch das tranſcendentale finden, und beide ſtänden alſo gegen einander nicht gleich.

§. 84.

Da dies nun jedes gleich ſteht: ſo kann ſich unſer Verfahren doppelt geſtalten, je nachdem wir zunächſt das eine ſuchen und dann das andre.

§. 85.

Da unſer eigentliches Ziel die Conſtruction iſt: ſo iſt auch das formale unſer Zielpunkt, den wir alſo zulezt ſtellen; und eben damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem formalen zugleich ſeiner Identität mit

dem tranſcendentalen bewußt ſein können, wollen wir das tranſcendentale *) zuerſt ſuchen.

*) Vorleſ. 1831. Das iſt ein Ausdruck, welcher in verſchiedenen Beziehungen ſchon ſeit langer Zeit im philoſophiſchen Gebiet gebräuchlich iſt. Man hat dabei noch einen Unterſchied gemacht zwiſchen tranſcendent und tranſcendental, von dem wir aber ganz abſtrahiren. Das Denken, welches wir hier ſuchen, geht über jede mögliche beſtimmte Erfahrung und jedes mögliche beſtimmte Denken hinaus, und darum nennen wir es tranſcendental, und den Theil unſrer Unterſuchung, der darauf ausgeht, es als den Anfangspunkt zu finden, den tranſcendentalen.

iſt, in welchem das früherhin als einzeln geſezte eben ſo verknüpft iſt, wie die Elemente in einem Begriff und die Glieder in einem Urtheil.

§. 82.

Da wir nun das Wiſſen als gegeben annehmen ohne eine Größe deſſelben beſonders zu beſtimmen: ſo muß unſer Verknüpfungsgeſez auf alles Wiſſen, auch das größte, paſſen, und wir bedürfen dann von dieſer Seite nichts anderes.

§. 83.

Wäre das formale Ableitungsregel, ſo könnte es nicht gleichgelten, ob wir von dem gegebenen Wiſſen aus zuerſt das tranſcendentale oder das formale ſuchten. Denn da wir dann das formale nicht aus Einem Wiſſen finden könnten, und wir doch von allem materialen Unterſchied abſtrahiren müſſen: ſo könnten wir das formale nicht unmittelbar ſondern nur vielleicht durch das tranſcendentale finden, und beide ſtänden alſo gegen einander nicht gleich.

§. 84.

Da dies nun jedes gleich ſteht: ſo kann ſich unſer Verfahren doppelt geſtalten, je nachdem wir zunächſt das eine ſuchen und dann das andre.

§. 85.

Da unſer eigentliches Ziel die Conſtruction iſt: ſo iſt auch das formale unſer Zielpunkt, den wir alſo zulezt ſtellen; und eben damit wir uns bei jedem Verfahren mit dem formalen zugleich ſeiner Identität mit

dem tranſcendentalen bewußt ſein können, wollen wir das tranſcendentale *) zuerſt ſuchen.

*) Vorleſ. 1831. Das iſt ein Ausdruk, welcher in verſchiedenen Beziehungen ſchon ſeit langer Zeit im philoſophiſchen Gebiet gebräuchlich iſt. Man hat dabei noch einen Unterſchied gemacht zwiſchen tranſcendent und tranſcendental, von dem wir aber ganz abſtrahiren. Das Denken, welches wir hier ſuchen, geht über jede mögliche beſtimmte Erfahrung und jedes mögliche beſtimmte Denken hinaus, und darum nennen wir es tranſcendental, und den Theil unſrer Unterſuchung, der darauf ausgeht, es als den Anfangspunkt zu finden, den tranſcendentalen.

2. Wissen ist immer ein Denken. Denn wenn wir es uns als Besiz vorstellen, nicht als wirklichen Act: so ist dieses

---

Was nun die Sache selbst betrifft: so sezte Schl. von 1822 an das Denken in seinem Unterschiede von andern intelligenten Thätigkeiten nicht mehr als bekannt voraus, sondern er entwikkelte es aus seinem Gegensaze gegen das Empfinden einerseits und das Wollen andrerseits, nur 1831 so, daß er sich gleich den Weg bahnte für die oben angedeutete den Vorlesungen dieses Jahres eigenthümliche Construction des ersten Theils. Er sagt, unmittelbar anknüpfend an das in Beil. E, XIV. ††† gegebene,

Ehe sich der Mensch die Sprache anzueignet, hat er auch noch kein Denken. In dem Denken aber, welches sich auf einen Empfindungszustand bezieht, unterscheiden wir etwas, was kein sprechendes Denken aber mit in dem Denken enthalten ist, nämlich das Bild. Es ist dies auf der einen Seite gleichsam der Nachklang des Empfindungszustandes. Kommt nun das Denken hinzu: so wird das Bild in die Sprache übertragen, das Wort zu einem Zeichen dafür fixirt, welche Thätigkeit, den Empfindungszustand im Bilde festzuhalten, andererseits auch immer schon dem Denken voraufgeht. Hier ist nun große Analogie mit dem Zustand der Thiere nicht zu verkennen, nur daß diesen das Denken und Sprechen fehlt. Die Richtung auf das Denken und die Sprache ist also nicht gegeben in der auf die Empfindung, denn die haben auch die Thiere, auch nicht allein in der Richtung auf die Thätigkeit, denn auch diese haben die Thiere in ihren Kunsttrieben, sondern die Richtung auf die Sprache ist eben die auf das Wissen, und weil jedes Denken, auch des um des Genusses und um der Praxis willen, ein Sprechen werden muß: so liegt auch in jedem Denken die Richtung auf das Wissen. Das Wissenwollen also als der Impuls zu allem und jedem Denken ist zugleich der Anfang, der allem Denken vorhergeht.

Was ist nun Wissen? Ein Denken. Eine andre intelligente Thätigkeit ist das Wollen, das aber in seiner Vollkommenheit immer auch zugleich ein gedachtes ist. Denn wer nicht weiß, was er will, hat nur einen unvollkommenen Willen. Das Wissenwollen ist also nur auf der Stufe möglich, wo Denken und Wollen schon verbunden vorkommt; aber wie wir sagten, daß auch die unterste Stufe des Denkens doch die Richtung auf das Wissen habe: so liegt auch allen Willensthätigkeiten das gedachte Wollen zum Grunde, und es ist ein beständiger Zusammenhang zwischen dem Wollen des Wissens und dem Wissen des Wollens.

Füllt nun dieses beides, Wissen und Wollen, unser gesammtes intelligentes Sein aus? Man kann Ja sagen, indem wir alle unsre Lebensmomente, sofern sie intelligent sind, wesentlich nur als Selbstthätigkeit sezen können, denn die Intelligenz läßt keine reine Passivität zu. Man kann auch Nein sagen, in sofern wir unser Sein nur in dem

ken ein Wiſſen *).

1. Denken wird als bekannt geſezt in ſeinem Unterſchiede von anderen Verrichtungen im Bewußtſein.

ſcendenten Grundes bedürfen, als für das Wiſſen, aber die darauf gerichtete Unterſuchung giebt ſich nur als eine ſupplementariſche. Dieſelbe Faſſung der Sache finden wir 1822 und 1828 (vergl. die Beil. C, XLVI. seqq. und D, 46, seqq.), nur bei weitem vollſtändiger, und ſo wird der Uebergang gebahnt zu der Gliederung, die der Darſtellung 1831 (vergl. Beil. E, XLI. seqq.) gegeben iſt, welche eben jene Unterſuchung über den tranſcendenten Grund des Wollens der anderen über den tranſcendenten Grund des Wiſſens vollſtändig coordinirt und als zweiten Hauptabſchnitt des erſten Theils charakteriſirt, ſo daß folgende Conſtruction hervortritt,

I. Entwikkelung des tranſcendentalen an der Anſchauung des Wiſſens;
II. an der Anſchauung des Wollens;
III. Verhältniß von Gott und Welt.

*) Die Vorleſungen 1811 beginnen hier wie der Text mit dem im §. enthaltenen Saze ohne zu ſagen, wohin zurükk und wohin vorwärts er zeige. Nicht ſo die übrigen.

Vorleſ. 1818. Im erſten Theil haben wir uns alſo der Beziehung unſeres Denkens auf das Sein, im zweiten, durch welchen die Conſtruction, der Organismus des geſammten Wiſſens unmittelbar zu Stande kommt, der Production des Wiſſens in der Verknüpfung zu verſichern. Wir haben aber nichts, wovon wir ausgehen könnten, als dieſe Thatſache, daß es in der ganzen Maſſe derjenigen Thätigkeiten, die wir ein Denken nennen, ſolche giebt, die wir ein Wiſſen nennen, und je kleiner das Capital iſt, womit wir anfangen, deſto nothwendiger iſt es, daß wir dieſes recht ſicher haben.

Die Vorleſ. 1822 (vergl. Beil. C, XVII.) ſagen, gegeben ſei als Ausgangspunkt der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen, aufgegeben aber ſei als Zielpunkt die Aufhebung alles Streites, alſo komme es darauf an das Verhältniß beider Punkte zu beſtimmen.

1828 (vergl. Beil. D, 13.) heißt es in den Vorleſ., Wir fragen nach demjenigen, was allen Denkoperationen, ſofern ſie Wiſſen werden wollen, zum Grunde liegt. Das Wiſſenwollen. Dieſes kann nichts anderes ſein als die Idee des Wiſſens. Nur müſſen wir uns erſt über dieſen Ausdrukk und über die Differenz zwiſchen der Idee des Wiſſens und dem wirklichen Wiſſen verſtändigen, denn ohne dieſe Differenz zu verſtehen werden wir unſerer Aufgabe nicht genügen können.

Die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XII—XIV.) leiten §. 86. auf dieſelbe Weiſe ein als die 1828, nur bei weitem vollſtändiger und ſo, daß ſie hier erſt entwikkeln, was die früheren Vorleſungen in der allgemeinen Einleitung (§. 76—80.) enthielten.

2. Wiſſen iſt immer ein Denken. Denn wenn wir es uns als Beſiz vorſtellen, nicht als wirklichen Act: ſo iſt dieſes

---

Was nun die Sache ſelbſt betrifft: ſo ſezte Schl. von 1822 an das Denken in ſeinem Unterſchiede von andern intelligenten Thätigkeiten nicht mehr als bekannt voraus, ſondern er entwikkelte es aus ſeinem Gegenſaze gegen das Empfinden einerſeits und das Wollen andrerſeits, nur 1831 ſo, daß er ſich gleich den Weg bahnte für die oben angedeutete den Vorleſungen dieſes Jahres eigenthümliche Conſtruction des erſten Theils. Er ſagt, unmittelbar anknüpfend an das in Beil. K. XIV. +++ gegebene,

Ehe ſich der Menſch die Sprache aneignet, hat er auch noch kein Denken. In dem Denken aber, welches ſich auf einen Empfindungszuſtand bezieht, unterſcheiden wir etwas, was kein ſprechendes Denken aber mit in dem Denken enthalten iſt, nämlich das Bild. Es iſt dies auf der einen Seite gleichſam der Nachklang des Empfindungszuſtandes. Kommt nun das Denken hinzu: ſo wird das Bild in die Sprache übertragen, das Wort zu einem Zeichen dafür fixirt, welche Thätigkeit, den Empfindungszuſtand im Bilde feſtzuhalten, andererſeits auch immer ſchon dem Denken voraufgeht. Hier iſt nun große Analogie mit dem Zuſtand der Thiere nicht zu verkennen, nur daß dieſen das Denken und Sprechen fehlt. Die Richtung auf das Denken und die Sprache iſt alſo nicht gegeben in der auf die Empfindung, denn die haben auch die Thiere, auch nicht allein in der Richtung auf die Thätigkeit, denn auch dieſe haben die Thiere in ihren Kunſttrieben, ſondern die Richtung auf die Sprache iſt eben die auf das Wiſſen, und weil jedes Denken, auch das um des Genuſſes und um der Praxis willen, ein Sprechen werden muß: ſo liegt auch in jedem Denken die Richtung auf das Wiſſen. Das Wiſſenwollen alſo als der Impuls zu allem und jedem Denken iſt zugleich der Anfang, der allem Denken vorhergeht.

Was iſt nun Wiſſen? Ein Denken. Eine andre intelligente Thätigkeit iſt das Wollen, das aber in ſeiner Vollkommenheit immer auch zugleich ein gedachtes iſt. Denn wer nicht weiß, was er will, hat nur einen unvollkommenen Willen. Das Wiſſenwollen iſt alſo nur auf der Stufe möglich, wo Denken und Wollen ſchon verbunden vorkommt; aber wie wir ſagten, daß auch die unterſte Stufe des Denkens doch die Richtung auf das Wiſſen habe: ſo liegt auch allen Willensthätigkeiten das gedachte Wollen zum Grunde, und es iſt ein beſtändiger Zuſammenhang zwiſchen dem Wollen des Wiſſens und dem Wiſſen des Wollens.

Füllt nun dieſes beides, Wiſſen und Wollen, unſer geſammtes intelligentes Sein aus? Man kann Ja ſagen, indem wir alle unſre Lebensmomente, ſofern ſie intelligent ſind, weſentlich nur als Selbſtthätigkeit ſezen können, denn die Intelligenz läßt keine reine Paſſivität zu. Man kann auch Nein ſagen, in ſofern wir unſer Sein nur in dem

nur ein Schein, es geht doch auf den urſprünglichen produciren-den Act zurükk.

Wechſel von Denk- und Willensmomenten auffaſſen können, wir aber doch dabei uns der Stätigkeit des Daſeins bewußt ſind, und auch nicht behaupten können, daß alles einzelne Denken oder einzelne Wollen nur eine weitere Entwikkelung einer erſten Identität von Denken und Wollen iſt. So finden wir auch Momente in unſerm Daſein, wo die immer vorhandene Selbſtthätigkeit verringert iſt und überwiegende Beſtimmtheit von außen hervortritt. Das ſind die Empfindungs- und Wahrnehmungszuſtände, wie ſie ſich vom Denken und Wollen unterſcheiden, aber den Keim zu beidem enthalten, den empiriſchen Zuſammenhang zwiſchen den Denk- und Willensmomenten vermitteln, und ſich beſonders zeigen, wenn wir auf die früheren unvollkommnen Zuſtände zurükkgehen. So müſſen wir ſie alſo als drittes zu den beiden andern hinzunehmen, um unſer geſammtes geiſtiges Sein in der Reihe ſeiner Momente zu begreifen.

Das Denken unterſcheidet ſich nun eben dadurch von den andern Thätigkeiten, daß es in der Rede zur Vollendung kommt, das Wollen dagegen in der äußern Thätigkeit und Bewegung. Der Empfindungszuſtand hat an ſich kein Ende, ſondern dies iſt nur der Uebergang zum Denken oder Wollen. Iſt z. B. ein Geſichtseindrukk widerwärtig: ſo entſteht der Wille das widerwärtige zu entfernen; iſt er angenehm: ſo der das angenehme feſtzuhalten. Aber der Empfindungszuſtand ſelbſt hört auf. Und geſchieht das nicht, daß ſich Wollungen entwikkeln: ſo geht der Zuſtand über in die Wahrnehmung und Betrachtung, und wird alſo ein Denken. Da beziehen wir den Eindrukk auf die einwirkende Thatſache und die Beziehung auf das organiſche als Luſt und Unluſt verſchwindet, oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszuſtand in den der Selbſtthätigkeit.

Beides nun, das Abſchließen eines Denkmomentes in der Rede und das Sezen deſſelben als Wiſſen hängt zuſammen, denn wir ſchließen das Denken in der Rede nur ab, ſofern wir es als ein Wiſſen ſezen. Gilt dies wirklich von allem Denken? Es ſcheint nicht. Nämlich das Wollen, wie wir vorher ſagten, iſt erſt vollkommen, wenn ſein Reſultat vorhergedacht iſt. Von dieſem Denken des Wollens alſo, was man Zwekkbegriff nennt, müßte daſſelbe gelten, daß es nicht abgeſchloſſen werde bevor es ſeine Befriedigung im Ausdrukk gefunden habe und als Wiſſen geſezt ſei. Sehen wir nun das Reſultat oder das Werk der Handlung als Gegenſtand des Denkens an: ſo ſcheint dies Denken, obwol in der Sprache abgeſchloſſen, doch kein Wiſſen ſein zu können, denn der Gegenſtand deſſelben iſt ja noch gar nicht da. Ganz anders iſt es, ſobald ein Denken mit einem Wahrnehmungszuſtande anfängt. Da geht der Ge-

§. 87.

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a. vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde; und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend *).

Es kann nicht eingesehen, braucht aber auch nicht angenommen zu werden, daß hierin alles eigenthümliche des Wissens enthalten sei.

---

genstand dem Denken selbst voraus und da gilt das, daß das Denken nur als ein Wissen in der Sprache abgeschlossen wird. So scheint also beides zweierlei zu sein, die Befriedigung beim Ausdrukk des Denkens in der Rede, was ganz allgemein ist, und das Sezen desselben als Wissen, was etwas besonderes ist. Dieser Schein löst sich aber, und es zeigt sich beides als dasselbe, wenn wir das Denken des Wollens nur recht betrachten. Es ist nämlich nicht das Resultat und Werk der Handlung, welches wir dabei denken, sondern die Richtung der Thätigkeit selbst, das Wollen, und das ist eben so vor dem Denken und kann eben so ein Wissen werden, wie jenes andre.

Hievon können wir nun auch eine Anwendung auf das Wissenwollen machen. Soll das eine regelmäßig fortschreitende Thätigkeit sein, wovon das Ende dem Anfang und ursprünglichen Impuls entspricht: so muß sie auch gedacht und gewußt sein; aber der Gegenstand dieses Denkens ist nicht das Resultat der Thätigkeit, sondern die innere Richtung auf das Wissen selbst.

*) Vorles. 1818. Wodurch unterscheidet sich nun dasjenige Denken, das ein Wissen ist, von demjenigen, das keines ist? Den Unterschied zu demonstriren wäre ein unendlicher Prozeß, denn man müßte dazu alles Denken herbeiholen und unter einander vergleichen; es bleibt also nur übrig, mit einer inneren Erfahrung anzufangen, welche voraussezt, daß jene Vergleichung gemacht sei. Demnach sagen wir, das charakteristische desjenigen Denkens, das ein Wissen ist, ist dieses u. s. w. wie oben im §.

Die Vorles. 1822, 1828 und 1831 (vergl. Beil. C, XVIII.; D, 14. 15; E, XVI. XVII.) deduciren die im Text angegebenen Merkmale des Wissens aus der Grundvoraussezung des streitigen Denkens, das ein identisches werden soll, jedoch auch ohne zu behaupten, damit eine erschöpfende Erklärung des Wissens gegeben zu haben. Die Vorles. 1831 (vergl. Beil. E, XVIII.) schließen dann aber auch gleich eine Untersuchung an über das Verhältniß beider Merkmale des Wissens, welche

§. 88.

(ad a.) Das Sezen einer Gleichmäßigkeit der Production giebt die das Wiſſen begleitende Ueberzeu-

wohl zu beachten iſt. Die Vorleſ. 1818 ſagen darüber dieſes, Dieſe Merkmale, die Gleichmäßigkeit der Vollziehung des Denkens und die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Sein conſtituiren das Wiſſen nur zuſammen. Wer etwas gedacht hat, wie es iſt, in deſſen Denken iſt Wahrheit. Hat er aber dabei nicht das Bewußtſein, daß alle Menſchen eben ſo denken müſſen als er: ſo weiß er auch nicht. Denken wir uns, es könnten alle Menſchen ein Denken auf dieſelbe Weiſe vollziehen, aber es ſtimmte nicht mit dem Sein: ſo wäre es kein Wiſſen, ſondern ein allgemeiner Irrthum; oder ſtimmte es wirklich mit dem Sein, aber ohne daß dieſe Uebereinſtimmung von den denkenden vorausgeſezt und lebendig angeſchaut würde: ſo wäre es kein Wiſſen, ſondern nur eine richtige Meinung. —

Aus den Vorleſ. 1831 folge zu dem Beil. E, XVIII. gegebenen noch dieſes, Betrachten wir noch einmal den vorhin als möglich aufgeſtellten Widerſpruch, daß es nämlich ein übereinſtimmendes Denken geben könne, welches aber kein Wiſſen iſt, d. h. Ueberzeugung ohne Wahrheit: ſo iſt dieſe Differenz auf jedem Gebiet des Denkens, wovon es eine zuſammenhangende Geſchichte giebt, geſchichtlich immer nachzuweiſen. Es war oft die Wahrheit in den denkenden ohne Ueberzeugung, und Ueberzeugung ohne die Wahrheit. Dies begründet aber keinesweges denjenigen Skepticismus, welcher die Beziehung zwiſchen Denken und Sein aufhebt, wohl aber den anderen, den kritiſchen nämlich, weil nur durch Kritik der Irrthum vermieden werden kann. Vergleichen wir beide Merkmale des Wiſſens: ſo iſt die Identität des Denkens und Seins eigentlich das Grundmerkmal, die Uebereinſtimmung im Denken dagegen, oder die Ueberzeugung, das Maaß für die geſchichtliche Entwikkelung des Denkens. Iſt nämlich Uebereinſtimmung in irgend einem Denken: ſo kann darin, ſo lange ſie ſich erhält, kein Fortſchritt weiter ſein, aber ſie kann falſch ſein, wie z. B. bei der früher allgemeinen Annahme über die Geſtalt der Erde. Iſt die Uebereinſtimmung noch nicht da: ſo kann in dem Denken doch das wahre ſein, es iſt nur noch nicht anerkannt, und ſo geht die Geſchichte immer fort im Wechſel zwiſchen regem Fortſchreiten und partiellem Zur Ruhe gekommen ſein. Daß allmählig beides zuſammtreffen, die reine Wahrheit zugleich die allgemeine Ueberzeugung aller denkenden ſein muß, dafür liegt die Bürgſchaft in der lebendigen Richtung auf das Wiſſen, welche die Wahrheit immer wieder zur Geltung bringt. Steht die Denkthätigkeit unter dieſem Geſez, dann iſt ſie [illegible] Denken um ſein ſelbſt willen. — Hier muß ein Einwurf berükkſichtigt werden, der gemacht werden kann, daß nämlich, weil wir immer

gung (von theoretiſcher Seite), aber nicht umgekehrt iſt jede Ueberzeugung ein ſolches Sezen *).

Wir ſezen unſre Maximen und unſre Geſchmaksurtheile, die auch mit Ueberzeugung begleitet ſind, freilich zum Theil als für jeden Fall von uns nur eben ſo zu produciren, und nur in ſofern haben wir Ueberzeugung als wir dieſes ſezen. Allein dieſe

---

ausgegangen ſind von dem Denken als Thatſache in einem einzelnen, unſer ganzes Verfahren den Charakter der Subjectivität an ſich trage, da doch der einzelne nur die zufällige Erſcheinung des Geiſtes ſei; das Wiſſen aber müſſe der Subjectivität ganz genommen und durchaus objectiv behandelt werden. Allein wir haben den einzelnen nicht behandelt in ſeiner Beſonderheit und Individualität, ſondern als Erſcheinung der Intelligenz im allgemeinen. Soll das Wiſſen in ſeiner Objectivität und das als Thatſache in einem einzelnen etwas ganz verſchiedenes ſein: ſo iſt das eine rein willkührliche Vorausſezung, und wo hat ſie ihren Urſprung? doch nur in dem Kopfe eines einzelnen, der als denkender ſich zum allgemeinen Maaß alles Denkens macht. Und ſo geſchieht es, daß die Subjectivität am größten iſt in dem Verfahren derer, die ſie am meiſten tadeln. — —

1831 wird alſo das oben im §. aufgeſtellte erſte Merkmal der Ueberzeugung, das zweite der Wahrheit gleichgeſezt, wogegen früher (vergl. die folgenden §§.) gelehrt wurde, beide Merkmale zuſammen begründeten das dem Wiſſen einwohnende Ueberzeugungsgefühl.

*) Vorleſ. 1811. Wir haben manches in uns mit Ueberzeugungsgefühl ohne irgend ein Schwanken, aber nicht mit der Prätenſion, jeder ſolle es eben ſo in ſich haben. So z. B. gewiſſe Maximen, woran die Eigenthümlichkeit unſeres Daſeins hängt.

Vorleſ. 1818. Was nun das erſte betrifft, daß das Denken von allen ſoll gleich vollzogen werden: ſo müſſen wir zunächſt eine Vergleichung anſtellen mit der von uns aufgeſtellten Behauptung (§. 59 und 66.), dasjenige Denken ſei ein Wiſſen, welches mit Ueberzeugungsgefühl verbunden ſei. Das iſt etwas anderes, als die oben (§. 87.) gegebenen beiden Merkmale des Wiſſens. Wie verhält es ſich zu ihnen? Bleiben wir beim erſten Merkmal ſtehen: ſo ſcheint das Ueberzeugungsgefühl weiter zu ſein. Denn unſre Handlungsweiſe und unſre Geſchmaksurtheile ſind auch unſre Ueberzeugung, wir nennen ſie aber nicht Wiſſen, weil wir ſie nicht allen auf gleiche Weiſe zumuthen und unſre Ueberzeugung nur als eine ſubjective ſezen. Der Ausdruk im erſten Merkmal iſt alſo genauer, als jener frühere, der aber auch nicht mehr geben ſollte, als eben nöthig war. — (Vergl. Beil. C, XVIII, Anmerk. *** und das darauf folgende; D, 15. 16; E, XVIII).

Ueberzeugung ist eine subjective, denn wir sezen nicht, daß jeder andre eine eben solche Handlungsweise vornehmen und ein eben solches Urtheil fällen müsse.

§. 89.

Das Sezen einer Gleichmäßigkeit der Production giebt die Allgemeingültigkeit des Resultats, aber nicht umgekehrt *).

In der Kunst wird auch angestrebt und gesezt eine Allgemeingültigkeit des Resultats; allein es ist keine Gleichmäßigkeit der Production, sondern eine Umkehrung, indem der betrachtende aus der Darstellung die Idee gewinnt, der producirende aber umgekehrt. Auch ist die Allgemeingültigkeit des Resultats eine durch die Darstellung des producirenden vermittelte. Im Wissen hingegen ist sie direct und parallel.

§. 90. **).

Wenn auch kein Act diesem Charakter vollständig

*) Vorles. 1818. In der gemeinen Rede wird statt der Gleichheit der Production die Gleichheit des Resultats als Kriterion des Wissens gegeben. Was in allen Menschen als Resultat gleich ist, das ist Wahrheit — so lautet diese Rede. Aber das ist wiederum zu weit. Wenn wir annehmen, daß vom ersten Anfange des Denkactes an alle Menschen gleich verfahren, dann müssen sie auch zu demselben Resultat gelangen; aber keinesweges braucht, wo ein gleiches Resultat ist, die Gleichmäßigkeit des Verfahrens zu sein. So im Verhältniß dessen, der ein Kunstwerk producirt hat, zu dem, der es angeschaut. In beiden ist dieselbe Idee als Resultat, aber in dem ersten ursprünglich, in dem andern nur abgeleitet, und darum nicht als Wissen. Eben so bei einem bloßen Gelernthaben ist Gleichheit des Resultats, aber kein Wissen. Unsere Bestimmung ist also schärfer, das Wesen des Wissens richtiger treffend.

**) Die Vorles. 1818 folgen auch hier und im zunächst folgenden fast immer dem Texte. 1822 (vergl. Beil. C, XIX. seqq.) nahm aber Schl. schon einen anderen Gang, denn nach flüchtiger Berührung des individuellen im Denken (vergl. §. 90. 91.) ging er sofort auf das zweite Merkmal des Wissens ein (vergl. §. 94—97) und holte dann erst den Gegensaz der intellectuellen und der organischen Function (§. 92) herbei, um daran die Frage zu beantworten, wie das Denken zum gedachten komme. Fast eben so ging er 1828 zu Werke (vergl. Beil. D, 17 seqq.), 1831 aber

entſpricht: ſo iſt doch die Idee in demſelben rein dargeſtellt.

Denn alles wird aus dem Wiſſensgehalt eines Actes ausgeſchieden *), ſobald es als individuell anerkannt wird.

§. 91.

Die Vollendung des Wiſſens wäre eigentlich darin, wenn jedes Wiſſen jedem nicht nur als Reſultat ſondern auch als Grund gleichmäßig durchſchaut wäre, und wenn jeder ſein und aller anderen individuelles auch vollkommen durchſchaute.

§. 92.

Wenn und ſofern jedes Denken ein gemeinſchaftliches Product der Vernunft und der Organiſation des denkenden iſt, iſt das Wiſſen dasjenige Denken, welches Product der Vernunft und der Organiſation in ihrem allgemeinen Typus iſt.

1. Die Annahme kann hier noch nicht als alles Denken

---

entwikkelte er (Beil. E, XVII, XVIII.) beide Merkmale des Wiſſens, coordinirte (Beil. E, XIX.) zu dem in der Anmerk. vor §. 86. angegebenen Zwekke dem Saze Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein den anderen Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein, und entwikkelte dann (Beil. E, XX. seqq.) die Gegenſäze des univerſellen und individuellen und der intellectuellen und der organiſchen Function an und mit einander, auch um die Identität von Denken und Sein nachzuweiſen. Im Texte treten beide Gegenſäze (§. 90. 91. und 92. 93.) zunächſt nur auf in ihrem Verhältniß zum erſten Merkmale des Wiſſens (§. 87.), und auch im weiteren Verlauf der Darſtellung werden ſie öfter aufgenommen und dann wieder bei Seite gelaſſen, je nachdem der Gang der Unterſuchung über das Weſen des Wiſſens ihre Berükkſichtigung fordert oder nicht.

*) Hier ſoll nicht mehr geſagt ſein, als Beil. D, 17. und E, XXII. geſagt iſt; nämlich nur in dem Sinne will Schl. das individuelle ausgeſchieden wiſſen, daß es auf das univerſelle zurükkgeführt wird. Dieſe Exegeſe wird durch §. 91. und §. 124. nothwendig gefordert. Auch die Vorleſ. 1811 lehren, es gebe kein Außereinander des univerſellen und individuellen.

umfaſſend nachgewieſen werden, wird aber doch von jedem als für das ganze reale Gebiet gültig zugegeben.

2. Die individuelle Vernunft iſt die Fantaſie, die individuelle Organiſation, wenn ſie für objectiv genommen wird, begründet auch den Irrthum.

§. 93.

Das Wiſſen iſt alſo von dieſer Seite angeſehen dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjecte ſondern in ihrer Identität gegründet iſt.

§. 94.

(ad b.) In jedem Denken wird ein gedachtes außer dem Denken geſezt.

Man denkt *etwas* heißt nicht nur das Denken iſt beſtimmt, ſondern auch es bezieht ſich auf ein außer ihm geſeztes *).

---

*) Vorleſ. 1818. Zweites Merkmal. Das Wiſſen iſt dasjenige Denken, worin mit jenem erſten Merkmal auch dieſes geſezt iſt, daß es einem Sein entſpricht. Dies iſt im allgemeinen Bewußtſein vom Denken mitgeſezt. Nämlich wir ſezen in jedem Denken außer dem Denken ein gedachtes ſelbſt. Das gedachte kann in uns und außer uns ſein, aber der Zuſtand und die Handlung in uns ſind immer noch vom Denken verſchieden, denn beide können ſein ohne ein Denken derſelben, alſo iſt der Gegenſtand, wenn er auch ein innerer iſt, doch außer dem Denken, und in uns iſt er nur, nicht ſofern wir das Denken, ſondern ſofern wir das Sein ſind. — Vergl. C, XIX. XX. —

Vorleſ. 1831 (anknüpfend an das aus ihnen unter §. 86 mitgetheilte). Als die einfachſte und verſtändlichſte Erklärung vom Wiſſen bietet ſich dieſe dar, *Es iſt dasjenige Denken, welches dem Sein entſpricht.* Fängt das Denken mit einem Wahrnehmungszuſtande an: ſo iſt das Sein alles das, was Einwirkung auf uns ausübt. Das einwirkende iſt ein mannigfaltiges, wie auch die Einwirkung ſelbſt, ſo daß die Aufgabe entſteht, das einwirkende als eine Einheit zu iſoliren. Geſchieht das nun ſo, daß das Denken daſſelbe wirklich abbildet: ſo ſagen wir, wir wiſſen es. Aber eben ſo iſt es auf der andern Seite, wo das Denken der Einwirkung vorangeht. Da iſt unſere Thätigkeit, wie ſie gedacht wird, als urſprüngliche, und von ihr gehen Einwirkungen auf das Sein aus, und das Sein wird alſo gedacht als modificirbar durch

§. 95.

Das Sezen der Uebereinſtimmung des Gedanken mit einem außer ihm geſezten giebt die Ueberzeu-

---

unſre Thätigkeit. Wir haben ſomit zwei Ausdrükke für das Sein gefunden; es iſt das, wovon Eindrükke auf uns, und ferner das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wiſſen muß beidem entſprechen und im Sein iſt keine Theilung ausgeſprochen, ſondern jedes Sein muß in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verſchiedenem Verhältniß der Quantität. Wie wir nun ſchon ſagten (§. 86), daß der Gegenſtand des Denkens, welches das Denken einer Thätigkeit iſt, nicht das Reſultat derſelben iſt ſondern der innere Impuls, wovon ſie ausgeht: ſo iſt auch das Sein, welchem das Denken als Wiſſen entſprechen ſoll, hier nicht ein außer ſondern in uns geſezтes, die innere Willensbewegung, und wenn unſer Denken dieſem Sein entſpricht, dann wiſſen wir, was wir wollen. So iſt es auch, wenn andre unſre Thätigkeit erkennen; nur wenn ihr Denken derſelben unſerem innern Impuls entſpricht, dann wiſſen ſie um unſre Thätigkeit. Zwiſchen beiden Arten des Wiſſens, dem um den Anfang unſrer inneren Lebensbewegungen und dem um das was ſein Sein außer uns hat, iſt aber kein Unterſchied. Alſo muß auch das Sein, dem dieſes Wiſſen entſpricht, nicht verſchieden ſein, d. h. das Sein als Gegenſtand des Denkens, ſofern es Wollen wird, nicht verſchieden vom Sein als Gegenſtand des Denkens, ſofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zuſammen iſt vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wiſſens. Was aber den Ausdrukk betrifft, Das Wiſſen entſpricht dem Sein: ſo könnte man noch viele ähnliche dafür ſezen, alle mit demſelben Werthe; aber was er ſagen will würde dadurch nicht klarer, denn weil es das urſprüngliche iſt in der Richtung auf das Wiſſen, wovon alles andre erſt eine Entwikkelung iſt: ſo kann es gar nicht erklärt werden. Es ſoll damit nur ausgedrükkt ſein, daß die Richtung auf das Wiſſen als das Weſen des menſchlichen Geiſtes conſtituirend angeſehen werden muß. Daraus folgt indeß nicht, daß die Frage nach dem eigentlichen Sinn jener Erklärung abgewieſen werden müſſe, vielmehr iſt ſie der eigentliche Gegenſtand des tranſcendenten Theils. S. Beil. E, XVI. XVII. —

Hiezu nehme man nun Beil. E, XIX., ſo ſieht man, wie es Schl. 1831 ganz vornämlich darauf ankam zu zeigen, das ethiſche Wiſſen ſei als Wiſſen ganz daſſelbe als das phyſiſche, um deſto ſicherer entwikkeln zu können, vom Wollen aus komme man mit derſelben Nothwendigkeit auf das tranſcendentale als vom Sein aus, und umgekehrt, ſo wie von dem einen aus nicht auf befriedigendere Weiſe als vom andern aus. Dem Inhalte nach ſind in dieſer Hinſicht die Vorleſ. 1831. von den früheren nicht verſchieden. Vergl. beſonders auch Beil. A, XII. die zweite Antwort mit ihrer Erläuterung aus den Vorleſungen.

gung, aber nicht jede Ueberzeugung entſteht aus jenem Sezen.

Die ethiſchen und techniſchen Imperative führen auch Ueberzeugung mit ſich, aber man ſezt nicht, daß ihnen ein Sein genau entſpreche *).

§. 96.

Jeder Gedanke, der zwar auf ein außer ihm geſeztes bezogen aber nicht als übereinſtimmend geſezt wird, iſt kein Wiſſen **).

*) Vorleſ. 1818. In ſofern im Denken geſezt wird, das Denken entſpreche dem Sein, in ſofern iſt wieder ein Ueberzeugungsgefühl mit dem Denken verbunden; aber das Ueberzeugungsgefühl kann auch wiederum ſein, wo noch keine Uebereinſtimmung mit dem Sein iſt. Denn wenn wir z. B. auf das ſehen, was in uns gedacht wird als Urbild einer künftigen Handlung: ſo müſſen wir geſtehen, daß dieſem Denken ein Sein nur entſpricht, wenn die Handlung zu Stande kommt; aber die Handlung kann eben auch nicht zu Stande kommen, oder doch dem Denken nicht genau entſprechen, und dann iſt dies Denken, wiewol Ueberzeugungsgefühl dabei ſein kann, kein Wiſſen. —

Schleiermachers Anſicht iſt dieſe. Die bloßen Imperative, die nichts ſind als das Denken des Werkes, das noch nicht zu Stande gebracht iſt, entſprechen nicht dem Sein und ſind darum kein Wiſſen. Es giebt alſo überall da auch keine Ethik, wo nichts gegeben iſt als ſolche Imperative. Etwas ganz anderes iſt es, wenn der Imperativ, das Geſez, als lebendige ſchöpferiſche Kraft geſezt wird; aber dann entſpricht ihm auch ein Sein, wie nur irgend einem Denken. Siehe Schl's Entwurf eines Syſtems der Sittenl hre (3. Band des literariſchen Nachlaſſes) §. 63, §. 93. und §. 95. Die Vorleſ. 1811 ſagen, Richtig angeſchaut entſpricht dem kategoriſchen Imperativ auch ein Sein, und der Fehler iſt nur, daß man es als willkührlich geſeztes nicht als Anſchauung dargeſtellt hat. Wir ſezen die Vernunft als Sein, und der kategoriſche Imperativ iſt die Function der Vernunft in dem Menſchen, und wer ihn nicht ſo anſchaut, hat ihn nur als Fantaſie.

**) Vorleſ. 1818. Wo die Uebereinſtimmung (des Gedankens mit dem außer ihm geſezten, worauf er bezogen wird) nicht geſezt wird, da iſt auch kein Wiſſen, zu welchem eben dieſes beides gehört, daß ſie ſei und geſezt ſei. Das heißt, Wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjecte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke zwar identiſch iſt mit dem gedachten, er ſelbſt iſt ſich aber deſſen nicht bewußt ſondern ein andrer: ſo iſt der Gedanke in ihm kein Wiſſen. Ferner, es giebt ein Denken, das

Dahin vorzüglich 1. das freie Fantaſiren, welches einen unbeſtimmt gedachten Gegenſtand näher zu beſtimmen trachtet, 2. alles ins wiſſenſchaftliche Gebiet gehörige, was aber nur noch als Hypotheſe aufgeſtellt wird.

§. 97.

Wenn auch nicht jedes Wiſſen dieſem Charakter rein entſpricht: ſo iſt doch die Idee überall rein gehalten *).

Beiſpiel die alten aſtronomiſchen Meinungen. Wir erkennen ſie jezt für falſch, da wir nicht mehr ſezen, daß ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen; aber wir nehmen doch an, daß ſie in der Entwikkelungsreihe des Wiſſens liegen, weil ſie damals ſo geſezt worden, welches wir von der Feenlehre z. B. nicht annehmen, weil ſie nie ſo geſezt worden.

§. 98.

In ſofern jedes Denken aus den in §. 92. geſezten Elementen beſteht, kann man ſagen, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf gleiche Weiſe geſezt werden könne als von der ſelbſtändigen Thätigkeit der

---

auch auf ein Sein geht aber nicht auf jene Uebereinſtimmung; das iſt aber kein Wiſſen ſondern ein freies Fantaſiren. Jeder hypothetiſche Gedanke endlich bezieht ſich auf ein Sein, und wir ſezen eine mögliche Uebereinſtimmung. Aber ſo lange wir ſie nicht als wirklich ſezen, iſt auch kein Wiſſen, ſondern nur ein Verfahren, das zum Wiſſen führen ſoll.

*) Vorleſ. 1818. Indeß unterſcheiden wir allerdings dasjenige, was in der Entwikkelung eines Wiſſens geſezt iſt und was nicht, und das geht ſelbſt bis in das hinein, was wir beſtimmt als Irrthum erkennen. Wir könnten z. B. phyſikaliſche Irrthümer oder falſche Theorien in der Aſtronomie mit mythologiſchen Vorſtellungen zuſammenſtellen, aber nie werden wir beide mit einander verwechſeln. Die lezteren ſind ein Denken, wo es von Anfang an nicht auf ein Sein abgeſehen iſt, die erſteren dagegen liegen im zuſammenhangenden Suchen des Seins, in dieſem großen Act, in welchem Irrthum und Wahrheit zuſammenliegen.

organischen oder der intellectuellen Function ausgegangen.

1. Dem freien Fantasiren hängt zwar die organische Function auch an, aber nur als Form, und sie kann nicht als primitiv gesezt werden. Dies wäre der Wahnsinn.

2. Dem hypothetischen Wissen oder dem unwissenschaftlichen Wahrnehmen hängt auch die intellectuelle Function an, aber nur als Form, und sie kann nicht als primitiv gesezt werden.

§. 99.

Das Wissen, und hier zunächst das reale, ist also dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz sondern in und mit der Identität beider Functionen gesezt, und von beiden aus gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein gesezte bezogen wird *).

§. 100.

Das Wissen ist das, wenn sich nicht der Gegenstand ändert, ohne Verschlimmerung nicht veränderliche;

*) Die §§. 98. und 99. wurden 1818 nach §. 106. aufgenommen, §. 100. aber gänzlich übergangen. Vgl. Beil. B, XII. XIII. — Die Vorles. 1822 (vergl. Beil. C, XIX. seqq.) vereinfachen sich hier die Untersuchung über das Verhältniß von Denken und Sein gar sehr, indem sie Zusammenhang und Getrenntsein beider wieder aus der Grundvoraussezung (§. 45.) ableiten. — 1828 (s. Beil. D, 18. seqq.) und eben so 1831 (s. Beil. E, XVII. seqq.) wird zur Beantwortung der Frage, Wie kommt das Denken zu dem Sein außer ihm, worauf es sich bezieht? und zur Förderung der darin verwebten Untersuchung über die organische und die intellectuelle Function im Denken noch manches lehrreiche beigebracht, was früher hier wenigstens fehlte. — Die Differenz des Inhaltes ist in den verschiedenen Darstellungen nur gering; sie sind nur verschiedene Versuche, ein und dasselbe immer genügender darzustellen und unterscheiden sich von einander so, daß die einen mehr auf Ausscheidung und Zusammenfassung eines jeden der verschiedenen Elemente, die andern mehr auf gegenseitige Durchdringung aller ausgehen. Die verschiedenen Elemente aber sind Verhältniß von Denken und Sein, Verhältniß des Wissens zum Gegensaz des universellen und individuellen, Verhältniß des Wissens zum Gegensaz des organischen und intellectuellen und die Ueberzeugung im Wissen.

das nichtwiſſende Denken dagegen das ohne Veränderung des Gegenſtandes mit möglichem Fortſchritt veränderliche Denken *).

§. 101.

Man könnte ſagen, Uebereinſtimmung des Gedankens mit dem Sein ſei ein leerer Gedanke wegen abſoluter Verſchiedenartigkeit und Incommenſurabilität beider. Allein im Selbſtbewußtſein iſt uns gegeben, daß wir beides ſind, Denken und gedachtes, und unſer Leben haben im Zuſammenſtimmen beider.

Dies iſt nothwendig gegeben mit der Vorausſezung einer Mehrheit von Individuen.

§. 102.

Man könnte ſagen, es ſei petitio principii außer dem Wiſſen ein Sein zu ſezen. Allein das Wiſſen ſelbſt iſt uns im Selbſtbewußtſein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm verſchiedenes, und dieſe Annahme iſt nur die Baſis der Aufgabe ſelbſt das unterſcheidende Merkmal des Wiſſens zu ſuchen.

§. 103.

Man könnte ſagen, Beziehung des Denkens auf das Sein ſei leer, beides könne nur abſolut getrennt ſein. Allein im Selbſtbewußtſein iſt uns ein gegenſeitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos neben einander hingehen.

§. 104.

Wenn im Denken keine Verſchiedenheit der Bezie-

*) Vergl. Beil. C, XX. zu §. 94.

hung auf das Sein ſtatt findet: ſo findet überhaupt keine Differenz in der Dignität deſſelben ſtatt.

§. 105.

Der Zweifel, ob in irgend einem Denken das gedachte mit dem Sein übereinſtimme, rührt nur daher, daß man nicht glaubt zu begreifen, wie ſo Einheit und Vielheit in beiden auf gleiche Art müſſe vertheilt ſein. Allein dieſe Gleichheit, auf der die materiale Vollkommenheit des Wiſſens beruht, iſt nur durch Approximation zu erreichen; der innere Grund aber dieſer Gleichheit iſt eben das geſuchte tranſcendentale.

§. 106.

Das Correſpondiren des Denkens und Seins iſt vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organiſation ſteht, und man kann ſagen, das ganze Denken iſt ein Wiſſen, welches die Beziehungen eines beſtimmten Seins zur Organiſation richtig ausdrükt *).

*) Die Vorleſ. 1818 gaben §. 101 bis hierher und dann §. 98 und §. 99 in folgender Weiſe.

Das vorher (§. 94—97) geſagte bezog ſich ſowol auf das in als auf das außer uns gedachte. Nicht alles Sein iſt in uns, wie das ſchon in der Hypotheſis der Mehrheit der denkenden Subjecte gegeben iſt, und es entſteht nun die große Frage, Wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas außer uns zu beziehen? Wir müſſen auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein verweiſen und können hier nur auf folgendes aufmerkſam machen. Wir ſelbſt ſind noch etwas anderes, als das bloße Denken, und alles was wir anderes ſind, ja auch das Denken ſelbſt, kann für uns Gegenſtand des Denkens werden. Nennen wir das gedachte ein Sein: ſo ſind wir ein Sein neben dem Denken. So wie wir aber damit zugleich die Mehrheit der denkenden Subjecte ſezen, ſezen wir daſſelbe Sein eben ſo gut außer uns als in uns. Nun werden wir keinen Grund haben, dies nur auf die Mehrheit der denkenden Subjecte zu beziehen, und wenn demnach alles Wiſſenwollen

§. 107.

Wenn man von dem die Erfahrung bildenden Denken ausgeht, in welchem beide Elemente, das in-

---

nur auf dieſer Vorausſezung des Seins in uns und außer uns beruht: ſo iſt unſer Selbſtbewußtſein nur in dem relativen Getrenntſein des Denkens und des Seins, denn unſer Bewußtſein iſt erſt das Beziehen des Denkens auf ein gedachtes. Alſo iſt die Scheidung des Seins vom Denken eben ſo nothwendige Vorausſezung des Denkens, als das Zuſammenſtimmen beider. Das Getrenntſein beider offenbart ſich auch ſchon darin, daß wir wiſſen, es geht in uns noch anderes vor als das Denken. So ſagen wir auch, Wir ſind. Wir ſezen alſo ein Sein in uns ohne Wiſſen. Zwar iſt kein Moment ganz ohne Denken; aber dieſes kann doch bloß Minimum ſein, das dagegen hervortretende Maximum, und dies Minimum und Maximum unterſcheiden wir doch. Und ſo ſehen wir, wie natürlich es iſt, alles Denken auf ein Sein zu beziehen, und wie nothwendig, dasjenige Denken, wo die Beziehung realiſirt iſt, zu unterſcheiden von dem, wo nicht. Es giebt aber auch keine andre Differenz in der Dignität des Denkens, als eben dieſe, daß das Denken mit dem Sein ſtimmt, oder nicht. Wenn man nun an der Realität dieſer Beziehung zweifelt: ſo fragt ſich, Woher dieſer Zweifel? Angenommen das Sein wäre eins und das Denken auch: ſo würde jeder die Beziehung klar ſehen. Aber das Sein iſt getheilt und das Denken auch, und in dieſer Theilung beider eine Uebereinſtimmung zu finden, ſcheint grundlos. Darauf bezieht ſich auch wirklich aller Irrthum, und ſofern dieſe Theilung iſt, iſt alles Wiſſen immer nur Approximation. Aber wir wiſſen auch, daß das innerſte Weſen von beiden jenſeit der Theilung liegt, und ſofern wir darauf ſehen, können wir an der Möglichkeit des Zuſammenſtimmens und an der Zuſammengehörigkeit nicht zweifeln, ſondern das iſt nur möglich in der Theilung. Aber auch die Beziehung des getheilten Denkens auf das getheilte Sein hat eine nothwendige Wurzel in unſerm Selbſtbewußtſein; die Zuſammenſtimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unſeres Weſens. In der Operation des Denkens nämlich, wozu wir die Regeln ſuchen, gehen wir aus dieſer Einheit heraus und haben nun eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die einer Mannigfaltigkeit des Seins entſprechen ſoll. Wie iſt nun dieſe Beziehung der einen auf die andere in unſerm Selbſtbewußtſein angelegt? Unſer leibliches Daſein iſt auch ein zuſammengeſeztes und verknüpftes ganze in unſerm Selbſtbewußtſein und ſteht mit dem außer uns geſezten Sein in Verbindung, das ſich durch ſeine Einwirkungen auf uns offenbart, und nun beruht unſer ganzes Selbſtbewußtſein auf der Unterſcheidung und Verknüpfung der verſchiedenen Momente, die beſtimmt ſind durch die Art wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt. Wir haben alſo auch ein beſtimmtes Bewußtſein von dem Getheiltſein unſres Denkens in Be-

tellectuelle und das organiſche, unleugbar ſind: ſo kann man ſagen, Wenn man zu beiden Seiten ſo weit geht,

ziehung auf die Getheiltheit des Seins, weil in jedem wirklichen Denken auch dasjenige thätig iſt in uns, was unmittelbar mit dem außer uns geſezten Sein in beſtändiger Wechſelwirkung ſteht, nämlich unſre Organiſation, und eben darauf, daß es kein Denken giebt, worin nicht beide Enden zuſammen wären, die intellectuelle und die organiſche Seite, beruht das Sezen einer Zuſammenſtimmung des Denkens mit dem gedachten. Gäbe es ein Denken, worin eins iſolirt wäre, ein Denken, womit die organiſche Function, d. h. unſer Sein, ſofern es mit dem außer uns geſezten Sein identiſch iſt, gar nichts zu ſchaffen hätte: ja dann hätten wir keinen Grund die Zuſammenſtimmung anzunehmen. Ich behaupte nun, daß das Wiſſen eben dasjenige Denken iſt, welches auf gleiche Weiſe aus der einen wie aus der andern Seite begriffen werden kann, worin alſo eben die Operationen beider zuſammentreffen und ſich durchdringen.

Vergleichen wir nun die dargelegten Beſtimmungen des Wiſſens: ſo werden wir folgende Parallele finden. Wir ſagten früher, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf der Identität der denkenden Subjecte beruhe (§. 93.); nun haben wir gefunden, es ſei dasjenige Denken, welches nicht in der Differenz, ſondern in der Identität der beiden Functionen gegründet iſt, ſo daß, wo wir Irrthum ſezen oder bloße Subjectivität, da das Nichtzuſammenſtimmen beider geſezt wird. Beide Merkmale aber, wiewol im Denken getrennt, ſind weſentlich eins und daſſelbe; ſie löſen ſich vollkommen in einander auf und werden uns dadurch erſt klar. Wo wir eine Mehrheit von denkenden Subjecten ſezen, da werden wir es natürlich finden, daß nur das Denken als identiſch angeſehen werden kann, was auf der Gleichmäßigkeit der Production beruht (§. 88. 89.). Sezen wir nun aber ein Sichdurchdringen beider Functionen, und denken wir uns, daß ſie in einander aufgehen können und auch nicht: ſo wird natürlich nur dasjenige Denken in allen daſſelbe ſein, in welchem beide in einander aufgehen. (Vgl. Beil. C, XXI. die dieſes aber als Folgerung giebt aus §. 107—113.). Beide Merkmale erläutern ſich alſo, indem ſie nothwendig mit einander verknüpft ſind, und ihre Nothwendigkeit beruht eben auf dem, was bei allem Wiſſen vorausgeſezt wird, auf der Einheit des denkenden Weſens in allen und auf der Duplicität der Functionen im denkenden Weſen. — Aber dies lezte, daß es kein Denken giebt, wo nicht beide Seiten mit einander verknüpft wären, muß noch weiter ausgeführt werden. (S. die folg. §§.) — —

Die Vorleſ. 1811 leiten die (§. 107 seqq.) folgende Unterſuchung, ohne vorher der beiden Functionen erwähnt zu haben, ſo ein, Wiſſen iſt alſo das Denken mit Allgemeingültigkeit und mit welchem ein Sein geſezt iſt. Nun gehen wir von dem erſten Merkmal aus, daß es von allen identiſch muß producirt werden können. Was iſt denn aber Den-

daß auf der einen der Vernunftgehalt auf der andern der organiſche in nichts verſchwindet, iſt man auch aus dem Gebiet des Denkens herausgetreten.

§. 108.

Die Thätigkeit der organiſchen Function ohne alle Vernunftthätigkeit iſt noch kein Denken.

1. Denn ſie iſt noch nicht einmal das Fixiren des Gegenſtandes, ſondern nur die chaotiſche Mannigfaltigkeit der Impreſſion. Beiſpiel vom Sehen.

2. Man ſezt noch nicht, weil man ſich das empiriſche Denken als mit der Affection der Organe anfangend denkt. Man könnte auch umgekehrt ſagen, wenn man von der Conſtruction herkommt.

§. 109.

Die Thätigkeit der Vernunft, wenn man ſie ohne alle Thätigkeit der Organiſation ſezt, wäre kein Denken mehr.

Nicht mehr, weil je weniger organiſche Thätigkeit, um ſo mehr ſchon das unmittelbare Leben des Denkens aufgehoben iſt *).

---

ken?, und dieſe Frage beantwortend kommen ſie auf die beiden Functionen, die eine auch die organiſche, die andre aber die formale nennend. Vergl. Beil. A.

Die Vorleſ. 1828 (vergl. Beil. D, 18. 19.) nennen die organiſche Function auch das Geöffnetſein nach außen, die intellectuelle das Geöffnetſein nach innen. Auch ſie entwikkeln, in uns, in unſerm Selbſtbewußtſein, ſeien Denken und Sein nicht außer einander, ſondern urſprünglich für durch und in einander, und daß, gäbe es nicht ſolch urſprüngliches Einsſein beider, wir nie Rechenſchaft darüber würden geben können, wie eins zum andern komme, dann auch, daß der Zuſammenhang zwiſchen dem mit der intellectuellen Function zuſammenhangenden Beziehen auf das eigene Sein und dem mit der organiſchen zuſammenhangenden Sezen der Außenwelt im Selbſtbewußtſein vermittelt ſei durch das Sezen anderen menſchlichen Seins. Eben ſo, nur vollſtändiger die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E, XX—XXIII.).

*) Genauer gefaßt ſind §. 108. und 109. in Beil. B, XIII, 1. 2. Den

§. 110.

Die allgemeinen realen Begriffe, die ſubſtantiellen, enthalten organiſche Thätigkeit, denn in ihrer urſprünglichen Entſtehung rufen ſie die einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen der darunter zu ſubſumirenden Gegenſtände zurükk.

1. Wir haben dies nicht mehr unmittelbar im Bewußtſein, weil wir dieſe Begriffe im gemeinen Gebrauch ſelten zu ihrem wahren Leben kommen laſſen, ſondern in unſrer Combination weiter gehen. Je mehr wir ſie aber ſo nur als Zeichen brauchen, um deſto weniger denken wir wirklich dabei.

2. Bei uns knüpfen ſich die allgemeinen Begriffe nicht urſprünglich und allein an die eigne Erfahrung, ſondern auch an die Tradition fremder Erfahrung, welche auch ſchon nicht mehr zum vollen Leben kommt.

3. Von den ethiſchen allgemeinen Begriffen gilt dies vollkommen eben ſo, wie von den phyſiſchen *).

§. 111.

Die allgemeinen formalen **) Begriffe enthalten eben ſo die organiſchen Elemente der einzelnen Thätigkeiten, welche darunter ſubſumirt ſind, und in dem Maaß als wir ſie nicht ſo beleben, iſt auch nichts wirklich darunter gedacht, ſondern ſie werden nur als Zeichen gebraucht.

1. In dem Begriff Subject z. B. ſind alle Thätigkeiten,

Uebergang von §. 109. zu §. 110. machen die Vorleſ. 1818 ſo, Dennoch giebt es Formen, von welchen man glaubt, daß ſie ohne alle organiſche Thätigkeit beſtehen können. Die Hauptpunkte, an welche dieſe Vorſtellung ſich geheftet hat, ſind 1. die allgemeinen Begriffe u. ſ. w.

*) Vergl. Beil. E, XXIV.

**) Vorleſ. 1818. Formale Begriffe ſind ſolche, welche nur die Stelle bezeichnen, wo etwas im Acte des Denkens ſteht. S. Beil. B, XIV, 2.

welche einen Gegenſtand ſtiren, zuſammengefaßt, die offenbar eine organiſche Seite haben.

2. Weder hier noch oben ſoll geſezt ſein, daß die allgemeinen Begriffe durch die organiſche Thätigkeit entſtänden, da ſchon die einzelnen Vorſtellungen nicht allein durch ſie entſtehen, ſondern ſie entſtehen nur nicht ohne ſie.

3. Wenn das bisherige nicht immer in jedem einzelnen Bewußtſein nachzuweiſen iſt: ſo ſchadet das nicht, weil wir alles Bewußtſein als Eins anſehen können.

§. 112.

Die allgemeinen Denkformen, deren Repräſentant der Saz a = a, haben auch eine organiſche Seite, ſofern ſie die Form des Prozeſſes enthalten, oder eine Bedingung deſſelben ausſprechen; und ſofern ſie keine organiſche Thätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht.

a = a iſt entweder Identität des gedachten und des Seins, alſo Form des Wiſſens, oder Identität des Subjects, alſo Bedingung des Wiſſens. Ohne organiſche Thätigkeit iſt es nichts, als die bloße Wiederholbarkeit des Gedankens, alſo leer.

§. 113.

Der höchſte reale Begriff des Dinges, ens, enthält auch organiſche Elemente, denn es iſt dasjenige, was die Organiſation afficiren kann, und zwar als ein ſubſiſtirendes in einer Mannigfaltigkeit von Eindrükken.

1. Wenn man ſich auch das ſeiende einer andern Weltordnung darunter ſubſumirt denkt: ſo ſezt man in dieſer ebenfalls ein Verhältniß einer vernünftigen Organiſation zu einem umgebenden.

2. Wenn auch im Begriff des Dinges die organiſchen Thätigkeiten nur mittelbar ſind, in ſofern die allgemeinen Begriffe

lebendig darin gedacht werden: ſo ſind ſie doch darin, wie in dem Saz a = a.

3. Sezt man dieſen Begriff ohne alle organiſche Thätigkeit: ſo wird er eben ſo nur leere Form, wie a = a *).

§. 114.

Nur im tranſcendentalen Gebiet wäre eine Sonderung dieſer Elemente zu ſezen; aber wie wir dieſes in kein Wiſſen geſtalten wollen: ſo könen wir es auch zu keinem für ſich beſtehenden Denken geſtalten.

Im Aufſteigen bleibend können wir in dieſes Gebiet nur die Begriffe Gott und Chaos ſezen. Im erſten iſt jede organiſche Thätigkeit negirt, im lezten jede intellectuelle. Auf dieſe Weiſe gefaßt ſind ſie kein wirkliches Denken **).

---

*) Vorleſ. 1818. Am weiteſten entfernt von der organiſchen Function des Denkens iſt der Begriff des Dinges, der der ſchlechthin allgemeinſte iſt. Aber das Ding iſt nur das für uns, was als ein Subſtrat geſezt wird in unſerm Verkehr mit dem außer uns geſezten; wir ſchreiben ihm eine Beharrlichkeit zu in Beziehung auf die Afficirbarkeit und Beweglichkeit unſeres eigenen Seins. Es liegt alſo das Schema zum Grunde, daß in dieſem Spiel zwiſchen unſerem Sein und dem außer uns geſezten, wovon die Erregungen unſerer Sinne das Reſultat ſind, das außer uns geſezte als ein getheiltes und in der Getheiltheit beharrliches geſezt wird. Das iſt aber gar nicht zu denken ohne die Erregung der Organe dabei gegenwärtig zu haben, alſo auch zu reproduciren. — Weiter nun können wir nicht kommen, aber zwei Grenzen können wir noch ſtellen. Wir fragen, Was kann denn herauskommen, wenn wir die organiſche Seite völlig negiren oder die intellectuelle? S. den folg. §.

**) Vorleſ. 1818. Nur im Gedanken des höchſten Weſens iſt alle organiſche Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen, wie jeden anderen; er iſt nicht als einzelner Gedanke in uns, ſondern bloß als Grund des Denkens. Mit der organiſchen Thätigkeit für ſich allein dagegen, ſei ſie noch ſo rege, können wir keinen beſtimmten Gegenſtand fixiren, und ſo führte ſie auf das Chaos. Aber auch dieſer Gedanke iſt nicht zu vollziehen. Es giebt vielleicht in der Entwikkelung des Menſchen einen Punkt, wo ihm alles noch ein Chaos iſt, aber da denkt er auch nicht. Sobald wirkliches Denken da iſt, ein Zuſammenſein beider Functionen, kann das Chaos, die bloße unbeſtimmte Mannigfaltigkeit nicht mehr vorkommen. Höchſtens bleibt nur die Annäherung an das

§. 115.

in jedem wirklichen beſtimmten Denken nte ſind: ſo theilt ſich alles Denken in drei ; eigentliche Denken mit überwiegender Ver- :it und anhangender organiſcher, das Wahr- t überwiegender organiſcher und anhangen-

n Zuſtand zwiſchen Wachen und Schlaf, aber die wirkliche des chaotiſchen iſt ſo wenig möglich durch Zuruheſezung der en Function, als die Ergreifung der Idee Gottes möglich iſt ıheſezung der organiſchen. Will man das erſte: ſo kommt ins bewußtloſe; will man das zweite: ſo kommt man darauf, ſagt, die Gottheit ſei das Nichts. Und ſo ſehen wir denn, wirkliche Denken im unmittelbaren Zuſammenſein beider Thä- der organiſchen und der intellectuellen, eingeſchloſſen iſt. — nun wird der folgende §. als unmittelbare Folgerung vorgetragen. Beil. C, XX. XXI.) iſt alles weſentliche des in §. 107—113. n angedeutet. Dann folgt (XXII.) ſich an §. 114. anlehnend ch, die tranſcendentale Aufgabe zu löſen von der polariſchen t des Denkens aus. Nachdem aber gezeigt iſt, daß dieſer Ver- ı genügendes Reſultat geben könne, ſo lange nicht die Beziehung Seiten auf einander als in allen dieſelbe gegeben ſei, wird mit auf §. 118—122 die Frage beantwortet (XXIII.), Wie müſ- beide Seiten auf einander beziehen, wenn der Zuſtand ſtreitiger ngen ſoll aufgehoben werden können? und dann erſt folgt -XXVI.) die Charakteriſtik des Wiſſens in Bezug auf beide en im Denken, alſo §. 115—117.

B (Beil. D, 20. 21. 22.) enthält eine lehrreiche Darſtellung ben beendigten Abſchnittes (§. 107—114), und folgt darauf im ngeſehen dem Gange in 1822, nur mit ganz beſonderer Rükk- das Merkmal der Ueberzeugung. (Siehe 23—26.)

1 (Beil. E, XXIV.) findet ſich die umfaſſendſte Darſtellung da- ; in jedem wirklichen Denken beide Functionen ſind, dann folgt, nit Rükkſicht auf den Unterſchied zwiſchen dem univerſellen und ellen Denken, die Beantwortung der Frage, was beide Functio- ı Wiſſen werden wollenden Denken zubringen (XXIV—XXIX. §. 118—122), und darauf (XXX—XXXII.) die Unterſuchung s Verhältniß beider Functionen zum Wiſſen (§. 115—117). kommt manches zur Sprache, was in den früheren Darſtellungen ore Stelle hat, manches iſt zuſammengezogen, manches erweitert, rch veränderte Terminologie wird die Vergleichung nicht wenig t.

der rationaler, und das Anſchauen mit dem Gleichgewicht beider *).

1. Das Denken heißt billig ſo, indem wir damit die charakteriſtiſche Form des menſchlichen Bewußtſeins bezeichnen. — Im Wahrnehmen iſt das Wahr nicht zu urgiren, da in beiden Formen auch das Gegentheil des Wiſſens gegeben ſein kann.

2. Auch Anſchauen ſchließt den Irrthum nicht aus.

§. 116.

Die mittlere Form iſt nur als werdend in der Oscillation der beiden erſten, und jedes Anſchauen unter eins von beiden zu ſubſumiren **).

Auch der Ausdrukk bezeichnet kein reines Gleichgewicht, ſondern nur das Wahrnehmen des vorher gedachten, nicht umgekehrt.

§. 117.

Das Wiſſen kann als Denken und als Wahrnehmen vorhanden ſein, aber nur unter Vorausſezung des andern, und ſelbſtgenügſam iſt nur die mittlere Form ***).

---

*) Vergl. Beil. C, XXIV; D, 20, 25.; E, XXX. —

**) Vorleſ. 1818. Eine Wahrnehmung wird eine Anſchauung, wenn man das wahrgenommene zugleich denkt in allen ſeinen Verhältniſſen zum übrigen. Man kann aber auch vom Denken aus zur Anſchauung gelangen, wenn die Wahrnehmung dazu kommt. Dieſe vollkommenſte mittlere Form haben wir aber immer nur aus der Approximation der beiden andern, und entweder das Denken wird Anſchauung oder das Wahrnehmen, und ſo wie das abſolute Gleichgewicht nirgend gegeben iſt: ſo wird jede Anſchauung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin liegen.

***) Beil. C, XXV. XXVI. entwikkelt dies a. in Bezug auf die Identität der Production, b. in Bezug auf die Ueberzeugung, c. in Bezug auf die Darſtellung des abſoluten Zuſammenhanges, der mit allem Wiſſen gegeben ſein ſoll.

Beil. E, XXX—XXXII. zeigt zuvörderſt, daß der Gegenſaz zwiſchen einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen nicht derſelbe iſt als der

§. 118.

In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit *).

1. Was jede von ihnen beiträgt, läßt sich nicht isoliren, ohne das reale Denken zu zerlegen, also etwas zu erhalten, was für sich nicht nachgewiesen werden kann.

2. Das Erfülltsein der Sinne (Sinn = Vermögen, wodurch die Affection der Organisation Mitursach des Denkens werden kann) ist durch die Sinne für sich selbst nur ein chaotisches mannigfaltiges von Eindrükken; die Sonderung, wodurch sie das getheilte und bestimmte Sein vorstellen, ist also nur durch die Vernunftthätigkeit zu beschaffen, die Einheit und Vielheit bringt.

3. Das abstracteste Denken war leere Bestimmtheit ohne die organische Thätigkeit, die aber nur unbestimmte Mannigfaltigkeit bringen kann (so sind die Erinnerungen der einzelnen

---

zwischen überwiegend organischen und überwiegend intellectuellen Denkacten (vergl. Beil. C, XXI. zu Anfang), und entwikkelt dann mit Rükksicht auf die vorangegangene Untersuchung über das, was beide Functionen dem Wissen werden wollenden Denken hinzubringen, daß alle Denkacte, die unter der Form der Zusammenfassung stehen überwiegend organische, und alle, welche unter der Form der Sonderung = Einheitsezung und zugleich Entgegensezung stehen, überwiegend intellectuelle sind. Zulezt zeigt sie, daß beide Denkacte werdendes Wissen sind, aber auch nur im Zusammentreffen und zwar nicht minder in der Fortsezung wie im ersten Auffassen, worauf dann die sich freilich auch hier ganz natürlich anschließende Digression über die Einseitigkeit der Aposterioristen und der Aprioristen folgt, wovon der Text erst später handelt §. 168 seqq.

*) 1831 (Beil. E, XXIV.) wird nach dem Vorgange der Beil. D, 20. das bloße Organischaffeirtsein als Denkstoff, die Richtung der intellectuellen Thätigkeit, rein für sich gedacht, als Denkform beschrieben, und dann (XXV'.) gesagt, die organische Function bringe die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellectuelle die Einheitsezung und zugleich Entgegensezung. Dieses lezte wird XXVII. ausgeführt und zwar so, daß die frühere Behauptung (§. 80. E, XIV.), jedes gegebene Wissen sei ein verknüpftes, dagegen gehalten und die Zusammenstimmung beider nachgewiesen wird.

Vorſtellungen, die unter die allgemeinen Begriffe lebendig ſubſumirt werden), wenn nicht die Vernunftthätigkeit wieder in ſie eingeht und mit ihnen *) einen beſonderen Act producirt.

§. 119.

Ohne Einheit und Vielheit iſt die Mannigfaltigkeit unbeſtimmt; ohne Mannigfaltigkeit iſt die beſtimmte Einheit und Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken iſt alſo die Beſtimmung, die Verrichtung der Organiſation iſt die Belebung.

Durch die erſte wird jedes Ein Denken, durch die andre wird jedes ein Denken.

§. 120 **).

Nach §. 93. kann alſo der organiſchen Thätigkeit des einen auch die des andern ſubſtituirt werden und ſich mit ſeiner intellectuellen Function einigen, und eben ſo der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern ſubſtituirt werden und ſich mit ſeiner organiſchen Function einigen.

1. Das heißt im Gebiet des Wiſſens gehören die Sinne aller einem jeden zu ſeiner Vernunft, und die Vernunft aller einem jeden zu ſeinen Sinnen und können ein und daſſelbe Wiſſen conſtituiren.

---

*) Statt ihnen iſt ihr zu leſen.

**) Die Vorleſ. 1818 ſtellen dieſen §. als Folgerung aus dieſen beiden Sätzen, Das Wiſſen, als dasjenige Denken, das in der Identität der denkenden Subjecte gegründet iſt, iſt das Denken, welches von allen gleichmäßig muß vollzogen werden können, und, Jedes Denken beſteht aus zwei Elementen, einem organiſchen und einem intellectuellen. Sie ſchließen ihn aber ſo, Es iſt klar, beides muß mit einander ſtehen und fallen, die Möglichkeit des Wiſſens in einer Mehrheit von denkenden Subjecten und die Möglichkeit jener Subſtitutionen, denn beides iſt in der That eins und daſſelbe, wie wir denn auch überall, wo wir Irrthum vorausſezen, jenes beides nicht ſezen.

2. Dies gilt nicht vom Irrthum. Man ſezt, daß dieſe organiſche Thätigkeit mit der Vernunftthätigkeit anderer ſich nicht zu dieſem Denken ſondern zu einem andern, das ein Wiſſen wäre, verbinden würde.

§. 121. *)

Eben ſo nach §. 117. kann das wahrgenommene Wiſſen, das zu einem gedachten gehört, in einem andern ſein, als dieſes, und iſt doch zu Einem Wiſſen mit demſelben geeint; und umgekehrt das gedachte, das zu einem wahrgenommenen gehört.

Das heißt, die Denkacte des einen ſind oft nur ein Wiſſen in Eins geſezt mit den Denkacten eines anderen, ſo daß die Denkacte der einzelnen in einander greifen und ſich zum Wiſſen ergänzen.

Der Irrthum iſt nicht ſo, ſondern umgekehrt als ein Denken geſezt, dem kein Wahrnehmen in einem anderen entſpricht; und umgekehrt.

§. 122.

Zuſammengenommen, Mit der Idee des Wiſſens iſt geſezt eine Gemeinſamkeit der Erfahrung und eine

*) Vorleſ. 1818. Eine andre Folgerung aus eben jenen Sázen und der Behauptung, die wir als das zweite Merkmal des Wiſſens aufgeſtellt haben, daß das Wiſſen die Uebereinſtimmung ſei des Denkens mit dem Sein. Das wahrgenommene Wiſſen nämlich, das zu einem gedachten gehört u. ſ. w. wie im §. Das Denken eines Menſchen iſt oft unvollkommen, findet aber in dem des andern ſein Complement. Es iſt in jeder Form ein Irrthum möglich, wenn nämlich die eine Function nicht in gehörigem Maaße dabei iſt, und die Correction iſt nur da, wo das Uebergewicht auf der andern Seite iſt. Jeder hat überwiegende Neigung entweder zur Wahrnehmung oder zur Betrachtung, und ſo wird das lebendige Werden und Wachſen des Wiſſens immer nur im Ineinandergreifen und Sichergánzen beider Richtungen ſein, alſo, wenn jeder mit ſeinem ganzen Sein entweder mehr auf der einen oder auf der andern Seite ſteht, in der Ergánzung jedes denkenden durch andre.

Gemeinſamkeit der Principien unter allen mittelſt der Identität der Vernunft und der Organiſation in allen *).

*) Die hier §. 120—122. gegebenen Folgerungen ſind in der Beil. C. XXIII. XXIV. als Grundlage alles Wiſſen werden wollenden Denkens mit demjenigen zugleich aufgeführt, was im Text unter §. 128. seqq. folgt.

1828 (Beil. D, 23—26) eben ſo, nur iſt beſonders hervorgehoben das Füreinander beider Prozeſſe, des organiſchen und des intellectuellen, nicht nur im allgemeinen, ſondern auch in der Vereinzelung als der nothwendigen Form der zeitlichen Entwikkelung des Wiſſens, und die Ueberzeugung, die dem Wiſſen einwohnen muß, genauer beſtimmt, ſo daß daran die Unterſuchung über das Verhältniß des Wiſſens zum individuellen Denken geknüpft und darein verwebt wird.

1831 wurde auf den Grund des bisher entwikkelten zuvörderſt das Wiſſen in ſeinem Werden beſchrieben. Nämlich das Wiſſen werde, ſo lange auf der organiſchen Seite das einzelne gedachte noch nicht völlig geſondert ſei aus der verworrenen Mannigfaltigkeit, und auf der intellectuellen die Entgegenſezung und Verknüpfung noch nicht vollkommen auf einander bezogen zur Totalität der Einheit. Oder vom Ueberzeugungspunkte aus die Sache angeſehen, ſo lange die Ruhe im Denken noch wieder wankend werden könne, denn ſo lange müſſe immer noch chaotiſches geblieben ſein im organiſchen und Indifferenz von Gegenſaz und Nichtgegenſaz im intellectuellen Prozeß, Denkſtoff ohne Denkform und umgekehrt. Dann wird (E, XXVIII.) die Vollendung des wirklichen Wiſſens ſeiner Extenſion und ſeiner Intenſion nach beſchrieben. Die extenſive Vollendung ſei die Erſchöpfung der Geſammtheit der das geſammte Sein erſchöpfenden Dinge, und die Erſchöpfung der Geſammtheit der Begriffsanfänge, in welchen die Geſammtheit der intellectuellen Function gegeben ſei. Die intenſive Vollendung ſei das Aufgelöſtſein des chaotiſchen, was in den Begriffsanfängen liege (in welchen zwar ein Etwas, aber zunächſt nur als eine Unendlichkeit, in ſich ſelbſt betrachtet noch als eine verworrene Mannigfaltigkeit, fixirt ſei), in eine beſtimmte Vielheit, die alle Denkacte enthalte, welche zwiſchen dem Anfang und der vollſtändigen Definition liegen. Dann aber wird (vergl. E, XXIX.) ſo fortgefahren,

Wenn nun die Ueberzeugung darauf beruht, daß die Totalität der Dinge in die Totalität der Begriffsanfänge aufgenommen iſt, ſo daß kein neuer Impuls entſteht in den organiſchen Affectionen etwas zu ſondern: ſo darf auch die Geſammtheit der Begriffsanfänge kein verworrenes Aggregat ſein, ſondern eine Totalität, wie dies auch ſchon in dem Ausdruk Welt liegt, der eine in ſich abgeſchloſſene Totalität bezeichnet, und ſo ruht die Ueber-

§. 123.

Da in demjenigen, was im Bewußtſein auch mit Ueberzeugung, aber nur mit perſönlicher und nicht als

---

zeugung, die Ruhe im Denken, in dieſer Beziehung auf der Vorausſezung des Ineinanderaufgehens der organiſchen Mannigfaltigkeit und der gemeinſamen Welt. Der intenſive Prozeß aber vollendet ſich erſt durch die Verwandlung des Begriffsanfanges in den vollſtändigen Begriff, und in einem ſolchen müſſen wieder alle Beziehungen des Etwas zur Geſammtheit des Außer uns in eine beſtimmte Vielheit aufgelöſt ſein. Das kann aber nicht geſchehen, ſo lange das geſammte Außer uns ſelbſt noch nicht durch den ertenſiven Prozeß in die Totalität der Begriffsanfänge aufgelöſt iſt, ſonder nur als verworrene Mannigfaltigkeit gegeben bleibt. Daraus folgt, daß in Beziehung auf ein einzelnes geſondertes Etwas der intenſive Prozeß nicht eher vollendet ſein kann, als es der ertenſive iſt, und eben ſo umgekehrt. Jedes geſchiedene Etwas und jeder aufgeſtellte Begriff iſt nur etwas proviſoriſches bis zur Vollendung des Wiſſens. Die Geſchichte der Fortſchreitung des Denkens beſtätigt dies auch hinreichend. Nämlich ſo oft der eine Prozeß ſtill ſtand, kam auch der andre zur Ruhe, und ſo oft der eine einen neuen Stoß bekam, mußte auch der andre fortſchreiten. (Vergl. §. 65.)

Nehmen wir nun hinzu, was ebenfalls in der Vollendung des Wiſſens liegt, die ſchon gefundene Identität des Denkens für alle denkenkenden: ſo kann das Denken des einzelnen nicht die Vollendung des Wiſſens ſein, wenn es nicht auch zugleich das aller anderen denkenden geworden iſt. Darin liegt die doppelte Vorausſezuug, daß die organiſchen Thätigkeiten in den einzelnen einander ſubſtituirt werden können, und eben ſo auch die intellectuellen, alſo die Vorausſezung der Identität beider Elemente in allen denkenden, und die andre des Füreinander beider Elemente, ſo daß ſie, als dieſelben in allen, in einander aufgehen, und zwar in der Indifferenz ihrer Priorität. Und was die Gleichmäßigkeit des Denkens in allen betrifft: ſo liegt darin, daß der in dem einen angelegte Begriffsanfang durch den andern vollendet werden kann, und zwar wiederum gleichviel, ob er mit einer organiſchen Affection oder einer intellectuellen Thätigkeit angefangen habe. Was auf der einen Seite vorausſezt, daß das gemeinſame Außer uns für die organiſchen Affectionen des einen daſſelbe iſt als für die des andern, und auf der andern Seite, daß der Begriffsanfang in dem einen daſſelbe iſt als in dem andern, oder daß die menſchliche Vernunft in allen dieſelbe iſt, ſo daß alſo jeder dem andern ſeinen Denkprozeß, er ſei auf welcher Stufe er wolle, zur weitern Vollendung übertragen kann. Dieſe Vorausſezungen ſagen nichts andres aus, als die Identität des Denkens und Seins, die, wie wir oben ſagten, uns urſprünglich gege-

Wiſſen vorkommt (z. B. in Maximen und Schönheitsgefühl) auch Vernunftthätigkeiten und organiſche enthalten ſind: ſo iſt in beiden außer jener Identität auch eine Differenz geſezt.

1. Kein Entſchluß ohne organiſche Thätigkeit und kein Schönheitsgefühl ohne intellectuelle.

2. Wer keine Differenz in der Vernunft ſezen will, ſeze ſie vorläufig bloß in der Organiſation.

§. 124.

Wiewol dieſe Functionen der Vernunft und Organiſation andre ſind, als die im Wiſſen: ſo kann doch nicht das differente und das identiſche geſondert ſein; alſo muß auch das Denken in ſeinem ganzen Umfange davon tingirt ſein.

§. 125.

Sonach giebt es in der Realität kein reines Wiſſen, ſondern nur verſchiedene concentriſche Sphären der Gemeinſamkeit der Erfahrung und der Principien.

1. Engſtes Schema die Identität der Erzeugung mit dem Zuſammenaufwachſen verbunden, worin die perſönliche Differenz bis zur Identität der Maximen und der Gefühle verſchwindet. Weiteſtes die Identität der Sprache, in welche die reale Möglichkeit der Ausgleichung des Prozeſſes eingeſchloſſen iſt.

2. Indem wir die Ueberzeugung ſezen, ſo daß wir dem andern unſer Wiſſen beweiſen könnnten: ſo ſezen wir ein Medium der Mittheilung voraus, welches nur begrenzt iſt. Kein Wiſ-

---

ben iſt in unſerm Selbſtbewußtſein und von da aus auch ganz allgemein. — (Hierauf folgt nun das oben §. 115. vorgetragene, was hier ſo eingeleitet wird, Unſre nächſte Aufgabe iſt nun zu zeigen, daß dieſe Vorausſezung dieſelbe iſt für alles Denken, es mag nun von der organiſchen und intellectuellen Seite ausgehen, oder unter der Potenz der einen oder der andern ſtehen). —

§. 123.

Da in demjenigen, was im Bewußtſein auch mit Ueberzeugung, aber nur mit perſönlicher und nicht als

---

zeugung, die Ruhe im Denken, in dieſer Beziehung auf der Vorausſezung des Ineinanderaufgehens der organiſchen Mannigfaltigkeit und der gemeinſamen Welt. Der intenſive Prozeß aber vollendet ſich erſt durch die Verwandlung des Begriffsanfanges in den vollſtändigen Begriff, und in einem ſolchen müſſen wieder alle Beziehungen des Etwas zur Geſammtheit des Außer uns in eine beſtimmte Vielheit aufgelöſt ſein. Das kann aber nicht geſchehen, ſo lange das geſammte Außer uns ſelbſt noch nicht durch den extenſiven Prozeß in die Totalität der Begriffsanfänge aufgelöſt iſt, ſonder nur als verworrene Mannigfaltigkeit gegeben bleibt. Daraus folgt, daß in Beziehung auf ein einzelnes geſondertes Etwas der intenſive Prozeß nicht eher vollendet ſein kann, als es der extenſive iſt, und eben ſo umgekehrt. Jedes geſchiedene Etwas und jeder aufgeſtellte Begriff iſt nur etwas proviſoriſches bis zur Vollendung des Wiſſens. Die Geſchichte der Fortſchreitung des Denkens beſtätigt dies auch hinreichend. Nämlich ſo oft der eine Prozeß ſtill ſtand, kam auch der andre zur Ruhe, und ſo oft der eine einen neuen Stoß bekam, mußte auch der andre fortſchreiten. (Vergl. §. 65.)

Nehmen wir nun hinzu, was ebenfalls in der Vollendung des Wiſſens liegt, die ſchon gefundene Identität des Denkens für alle denkenkenden: ſo kann das Denken des einzelnen nicht die Vollendung des Wiſſens ſein, wenn es nicht auch zugleich das aller anderen denkenden geworden iſt. Darin liegt die doppelte Vorausſezung, daß die organiſchen Thätigkeiten in den einzelnen einander ſubſtituirt werden können, und eben ſo auch die intellectuellen, alſo die Vorausſezung der Identität beider Elemente in allen denkenden, und die andre des Füreinander beider Elemente, ſo daß ſie, als dieſelben in allen, in einander aufgehen, und zwar in der Indifferenz ihrer Priorität. Und was die Gleichmäßigkeit des Denkens in allen betrifft: ſo liegt darin, daß der in dem einen angelegte Begriffsanfang durch den andern vollendet werden kann, und zwar wiederum gleichviel, ob er mit einer organiſchen Affection oder einer intellectuellen Thätigkeit angefangen habe. Was auf der einen Seite vorausſezt, daß das gemeinſame Außer uns für die organiſchen Affectionen des einen daſſelbe iſt als für die des andern, und auf der andern Seite, daß der Begriffsanfang in dem einen daſſelbe iſt als in dem andern, oder daß die menſchliche Vernunft in allen dieſelbe iſt, ſo daß alſo jeder dem andern ſeinen Denkprozeß, er ſei auf welcher Stufe er wolle, zur weitern Vollendung übertragen kann. Dieſe Vorausſezungen ſagen nichts andres aus, als die Identität des Denkens und Seins, die, wie wir oben ſagten, uns urſprünglich gege-

im Texte. Es iſt eine zwiefache Möglichkeit gelehrt, die, daß der organiſchen Thätigkeit des einen die des andern, und die, daß der intellectuellen Thätigkeit des einen die des andern ſubſtituirt werden kann, und aus der erſten die Gemeinſamkeit der Erfahrung, aus der zweiten die Gemeinſamkeit der Principien gefolgert. Nun entſteht die Frage, ob beiderlei Subſtitutionen unbegrenzt ſind, oder nicht, und darauf enthält unſer Abſchnitt die Antwort.

Die Beil. C, XXVI. XXVII. kommt auf das hier abgehandelte von der Beantwortung der Frage, wie ſich das Wiſſen zu den drei Formen des Denkens, dem Wahrnehmen, dem Denken im engern Sinne und dem Anſchauen verhalte, durch Wiederaufnahme des Sazes, das Wiſſen ſei dasjenige Denken, welches auf der Identität der denkenden Subjecte ruhe (§. 93.), und des andern (§. 88—91. C, XVIII. XIX.), daß es im Denken ein Element gebe, das individuelle nämlich, kraft deſſen im Denken jeder ein anderer ſei als die übrigen und alſo das Gebiet des Wiſſens beſchränkt werde.

Die Beil. D, die auch ſchon früher (17.) vom individuellen Denken geſprochen hat, kommt (27. 28.) auf unſern Abſchnitt von der Differenz in der Ueberzeugung aus, ſich übrigens an C. anlehnend.

Die Beil. F. behandelt den Kern des in §. 123—127. und in den correſpondirenden Stellen der Beilagen C. und D. enthaltenen gleich in ihrem zweiten §. und zwar ſo vollſtändig und genügend, daß es mir überflüſſig ſchien aus den Vorleſungen 1818, die hier auch ſehr ausführlich ſind aber ohne etwas anderes darzubieten als der Text und die Beilagen C. und D., Auszüge zu geben.

Am meiſten beſchäftigen ſich aber mit der Sache die Vorleſ. 1831 (vergl. Beil. E. XXI—XXVI.), und da ſie dabei manches nur ihnen angehörige enthalten: ſo möge dem folgenden hier ſeine Stelle gegönnt ſein. — Wie ſie die Unterſuchung einleiten, iſt (E, XX. lezte Anmerk. zu Ende) angegeben. Dann fahren ſie (zu XXI. ꝛc.) fort,

Zu dem Saz, Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein, ſtellten wir als Princip für die Willensthätigkeiten das Correlatum, Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein, und jeder eine Willensthätigkeit ausſprechende Zweckbegriff iſt ein Gedanke. Gilt nun von dieſem daſſelbe, daß er ſoll dem Sein gleich ſein? Ohne Zweifel, nur iſt das Sein hier nicht das Sein außer uns, ſondern das denkende menſchliche Sein, die Intelligenz. Solche Gedanken ſind ganz von derſelben Art als die anderen, und in ihrer Totalität genommen eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges fähig, welcher das menſchliche Sein, ſofern von demſelben Handlungen ausgehen, darſtellt. Indeß ſcheint das nicht von allen Willensthätigkeiten geſagt werden zu können; denn wir machen ja immer eine Scheidung zwiſchen ſolchen, die als nothwendig das menſchliche Sein ausdrükkend geſezt werden, und ſolchen, die als freie Aeußerungen des Einzelweſens anzuſehen ſind. Die lezten würden alſo nicht unter die Idee des Wiſſens fallen. Daſſelbe haben wir nun auch auf die andre Seite

anzuwenden. Nämlich wie wir als Grundbedingung des Geſprächführens die Vorausſezung einer gemeinſamen Welt außer uns fanden: ſo fragt ſich, Fallen alle ſich auf dieſes gemeinſame Außer uns beziehenden Gedanken auf gleiche Weiſe unter die Idee des Wiſſens, oder iſt hier eine ſolche Theilung wie dort? Iſt von vorzunehmenden Handlungen die Rede: ſo iſt es allgemein zugeſtandene Thatſache, daß wir einiges ſo behandeln, daß wir ein gleiches Denken bei uns und andern hervorzubringen ſuchen, anderes aber anders. Da uns nun doch das menſchliche Sein nicht anders als in einer Geſammtheit einzelner gegeben iſt: ſo müßten wir, wenn jeder nur ein Ausdrukk des gemeinſamen menſchlichen Seins wäre, auch von allen in jeder Beziehung nur ein gemeinſames Denken fordern. Da wir das aber nicht thun: ſo ſezen wir in jedem ein doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdrukk des gemeinſamen menſchlichen Seins iſt, das andre, wonach er etwas beſonderes für ſich iſt. Jenes wollen wir die Perſönlichkeit, dieſes die Eigenthümlichkeit nennen. Muß es demnach in jedem Gedanken geben, welche ſeine Beſonderheit ausdrükken: ſo können dieſe nicht auf dieſelbe Weiſe als die anderen unter die Idee des Wiſſens fallen und ſind von unſerem Gebiete auszuſchließen. Und das muß von beiden Seiten des Denkens gelten, wenngleich am beſtimmteſten von dem Gebiet, auf welchem die Gedanken der Ausdrukk von Willensthätigkeiten ſind. Steht nun das individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wiſſens? Das müſſen freilich alle behaupten, die nicht ausgehen von dem Wiſſen als Thatſache in den einzelnen, ſondern vom Wiſſen ſchlechthin, weil ſie das Einzelweſen als ſolches für ſchlechthin zufällig und alles was von da ausgeht für unwißbar halten. Aber was ſie ſo von der Idee des Wiſſens ausſchließen, müſſen ſie nachher durch eine Hinterthür doch wieder hereinlaſſen, und ſo ſollten ſie mit uns nur behaupten, daß ſich das individuelle nicht gar nicht ſondern nur auf andre Weiſe auf die Idee des Wiſſens beziehe, als das univerſelle. Wie ſollte auch jede Beziehung fehlen? Denn eben wenn wir ſagen, jene Gedanken drükken das beſondere Sein des einzelnen aus: ſo liegt doch in dieſem Urtheil ein Gedanke, der einem Sein entſprechen ſoll, nämlich dem Sein des einzelnen, und es entſteht uns die Aufgabe, die Individualität des einzelnen aus der Geſammtheit ſeiner Erſcheinung auszumitteln, und das heißt doch, ihn ſofern er ein beſonderer iſt unter die Idee des Wiſſens zu ſubſumiren, wie wir dabei auch ein übereinſtimmendes Denken aller fordern. So charakteriſiren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigenthümlichkeit, und niemand kann das nicht für einen Gegenſtand des Wiſſens halten, ohne die ganze Geſchichte aufzuheben. Alſo iſt das individuelle Denken auch Gegenſtand des Wiſſens, nur freilich nicht des Wiſſens um den Inhalt des Denkens ſondern um die productive Thätigkeit des einzelnen. Aber beides, das individuelle und das in allen identiſche, iſt auch niemals ſtreng von einander geſondert, wie denn ſelbſt in der Mathematik gerade das, was am meiſten die Wiſſenſchaft fordert, nämlich

[illegible] neuer Verfahrungsweisen, am meisten dem [illegible] das übrige bedarf nur der Zeichen. Wollte aber [illegible] er habe ein Wissen schlechthin, was nicht eine That- [illegible] sondern der reine Ausdruck der Identität aller denken- [illegible] man ihn leicht widerlegen durch die Frage, ob er auch [illegible] dass dieses Wissen in allen Sprachen dasselbe sei. Freilich würde [illegible] antworten, Wenn auch jezt noch nicht, nach Ausgleichung aller [illegible] wird doch von allen eben so gedacht werden als jezt von mir. Aber um dazu beizutragen und dessen gewiß zu werden, daß ihn alle verstehen, wäre er doch genöthigt seinen Gedankencomplexus näher zu erklären und dazu das Gebiet der gemeinen Sprache zu Hülfe zu nehmen. Damit würde er aber selbst eingestehen, daß es in einer und derselben Sprache verschiedene Arten giebt die Sprachelemente zu gebrauchen, daß also auch seine Art eine Thatsache in ihm ist und folglich auch etwas von seiner Besonderheit an sich tragen muß.

Ist nun aber beides, das individuelle Denken und das gemeinsame, nicht völlig getrennt: so ist es doch auch wohl zu unterscheiden. Untersuchung über die beiden Bestandtheile des Denkens (siehe K. XXIII.). Beide sind in jedem Denken ohne Unterschied (E, XXIV.), indem das organische den Stoff, das intellectuelle die Form giebt. Stellen wir uns nun (E, XXV.) vor, aber das ist freilich nur eine Fiction, einen Menschen, der ohne allen Zusammenhang mit schon entwikkeltem Denken dächte: so würde für diesen der Unterschied des individuellen und universellen nicht vorhanden sein, und sein erster Denkact könnte eben so wohl ein werdendes Wissen als eine freie Combination sein. Wer z. B. so zuerst den organischen Eindruck des gestirnten Himmels bekäme, könnte da aus die geschichtlich auch wirklich zum Vorschein gekommenen Vorstellungen bilden, also entweder daß das blaue eine dichte Masse wäre und die Lichtpunkte nur deren Oeffnungen, oder die entgegengesezte unsrige. Wollte aber jezt jemand die erste Vorstellung aufstellen: so würde jeder das als den Anfang einer Dichtung über den Himmel, d. h. als eine freie Combination ansehen. In dem, welcher isolirt für sich denkt, kommt aber dieser Unterschied nicht zum Bewußtsein. Man sagt zwar gewöhnlich, das mit den gemeinsamen Vorstellungen übereinstimmende Denken sei hervorgebracht durch eine innere Nöthigung des Denkens; aber diese liegt eben nur in der Richtung auf die Gemeinsamkeit des Denkens, kann also im ersten Anfang nicht vorhanden sein, vielmehr erscheint da in beiden Arten des Denkens derselbe Grad von Freiheit, weil in beiden das intellectuelle Moment gleich thätig ist. Daraus folgt also, daß der Unterschied des gemeinsamen und eigenthümlichen Denkens in der Beziehung des Denkens des einzelnen auf das Denken anderer liegt. Das Denken, sofern es an das gemeinsame Denken anknüpft, liegt in der Richtung auf das Wissenwollen; sofern es dagegen nicht an gemeinsames anknüpft und also individuell ist, ist es eine freie Combi-

§. 128.

Nach §. 87. und §. 117. kann ein Denken eben ſowol einem Sein entſprechen als ein Wahrnehmen, und nach §. 116. giebt es nur unter dieſer Vorausſezung eigentlich wirklich ein Wiſſen. Alſo muß in

---

nation. So iſt z. B. alle Dichtung eine freie Combination, und wenn auch der Dichter ſeinen Stoff aus der Geſchichte nimmt, welche ein gemeinſames Denken iſt: ſo bleibt ſie doch ein Losreißen vom gemeinſamen, und wenn er auch ſeine Charaktere der Geſchichte treu ſchildert und ſie in geſchichtlichen Umgebungen auftreten läßt: ſo iſt das nur eine größere Menge von Einzelheiten, die er aus dem gemeinſamen Denken benuzt; aber immer reißt er ſie aus dieſem heraus, und eben dadurch unterſcheidet er ſich vom Hiſtoriker, deſſen Maaß das Anknüpfen an das gemeinſame Denken iſt. Dazu ein Correlat (E, XXVI.) von der entgegengeſezten Seite aus. Nämlich wenn jemand ein ganz neues Syſtem des Wiſſens aufſtellt: ſo iſt das, je mehr es neu iſt, deſto mehr losgeriſſen vom gemeinſamen Denken, alſo individuell, und ſcheint in ſofern eine freie Combination zu ſein. Da ſehen wir iſt es ſo wie bei der vorigen Fiction, nämlich im Anfang iſt beides nicht zu unterſcheiden, ſondern erſt in der Fortſchreitung. Betrachten wir nun aber dieſen weiteren Verfolg des Denkens: ſo zeigt ſich auch bald der Unterſchied; denn es wird gewöhnlich lebhaft angefochten, und eben darin liegt die Vorausſezung, es wolle in das gemeinſame gehören, ſo wie die Vertheidiger es auf alle Weiſe an das vorhandene gemeinſame Denken anzuknüpfen und in daſſelbe rükkwärts eingreifen zu laſſen ſuchen, indem ſie für jedes frühere philoſophiſche Syſtem in dem neuen einen Ort aufzuweiſen ſich bemühen. Solches ſtreitige Denken kann nun einen zwiefachen Ausgang haben; es kann als das dem Sein entſprechende anerkannt und das bisherige danach umgebildet werden, oder nicht. Im lezten Fall hat es nur den Werth einer freien Combination. So iſt z. B. das fichteſche Naturrecht gewiß eins der vollendetſten Kunſtwerke, wenngleich es wol niemand jezt für eine richtige Auffaſſung der ſocialen Verhältniſſe der Menſchen halten wird. Der erſte Anfang kann alſo nicht entſcheiden, ob etwas dem einen oder dem andern Denken angehört, worin eben liegt, daß beides niemals ganz getrennt erſcheint und immer nur bald das eine bald das andre überwiegt, aber daß auch beides daran zu unterſcheiden iſt, daß das eine ein Losreißen iſt vom gemeinſamen Denken, das andere ein Anknüpfen daran. Mit dem erſten haben wir es hier nicht zu thun, ſondern nur mit dem zweiten. (Vergl. des Verf. Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre §. 130—133. §. 157—159. §. 168—176.)

die Erfindung und Aufſtellung neuer Verfahrungsweiſen, am meiſten dem Einfluß des individuellen ausgeſezt iſt, alſo eben das in ihr, was der Sprache bedarf, denn das übrige bedarf nur der Zeichen. Wollte aber jemand behaupten, er habe ein Wiſſen ſchlechthin, was nicht eine Thatſache in ihm ſei, ſondern der reine Ausdrukk der Identität aller denkenden: ſo könnte man ihn leicht widerlegen durch die Frage, ob er auch glaube, daß dieſes Wiſſen in allen Sprachen daſſelbe ſei. Freilich würde er antworten, Wenn auch jezt noch nicht, nach Ausgleichung aller Sprachen wird doch von allen eben ſo gedacht werden als jezt von mir. Aber um dazu beizutragen und deſſen gewiß zu werden, daß ihn alle verſtehen, wäre er doch genöthigt ſeinen Gedankencomplexus näher zu erklären und dazu das Gebiet der gemeinen Sprache zu Hülfe zu nehmen. Damit würde er aber ſelbſt eingeſtehen, daß es in einer und derſelben Sprache verſchiedene Arten giebt die Sprachelemente zu gebrauchen, daß alſo auch ſeine Art eine Thatſache in ihm iſt und folglich auch etwas von ſeiner Beſonderheit an ſich tragen muß.

Iſt nun aber beides, das individuelle Denken und das gemeinſame, nicht völlig getrennt: ſo iſt es doch auch wohl zu unterſcheiden. Unterſuchung über die beiden Beſtandtheile des Denkens (ſiehe K, XXIII.). Beide ſind in jedem Denken ohne Unterſchied (E, XXIV.), indem das organiſche den Stoff, das intellectuelle die Form giebt. Stellen wir uns nun (E, XXV.) vor, aber das iſt freilich nur eine Fiction, einen Menſchen, der ohne allen Zuſammenhang mit ſchon entwikkeltem Denken dächte: ſo würde für dieſen der Unterſchied des individuellen und univerſellen nicht vorhanden ſein, und ſein erſter Denkact könnte eben ſo wohl ein werdendes Wiſſen als eine freie Combination ſein. Wer z. B. ſo zuerſt den organiſchen Eindrukk des geſtirnten Himmels bekäme, könnte daraus die geſchichtlich auch wirklich zum Vorſchein gekommenen Vorſtellungen bilden, alſo entweder daß das blaue eine dichte Maſſe wäre und die Lichtpunkte nur deren Oeffnungen, oder die entgegengeſezte unſrige. Wollte aber jezt jemand die erſte Vorſtellung aufſtellen: ſo würde jeder das als den Anfang einer Dichtung über den Himmel, d. h. als eine freie Combination anſehen. In dem, welcher iſolirt für ſich denkt, kommt aber dieſer Unterſchied nicht zum Bewußtſein. Man ſagt zwar gewöhnlich, das mit den gemeinſamen Vorſtellungen übereinſtimmende Denken ſei hervorgebracht durch eine innere Nöthigung des Denkens; aber dieſe liegt eben nur in der Richtung auf die Gemeinſamkeit des Denkens, kann alſo im erſten Anfang nicht vorhanden ſein, vielmehr erſcheint da in beiden Arten des Denkens derſelbe Grad von Freiheit, weil in beiden das intellectuelle Moment gleich thätig iſt. Daraus folgt alſo, daß der Unterſchied des gemeinſamen und eigenthümlichen Denkens in der Beziehung des Denkens des einzelnen auf das Denken anderer liegt. Das Denken, ſofern es an das gemeinſame Denken anknüpft, liegt in der Richtung auf das Wiſſenwollen; ſofern es dagegen nicht an gemeinſames anknüpft und alſo individuell iſt, iſt es eine freie Combi-

§. 128.

Nach §. 87. und §. 117. kann ein Denken eben ſowol einem Sein entſprechen als ein Wahrnehmen, und nach §. 116. giebt es nur unter dieſer Vorausſezung eigentlich wirklich ein Wiſſen. Alſo muß in

---

nation. So iſt z. B. alle Dichtung eine freie Combination, und wenn auch der Dichter ſeinen Stoff aus der Geſchichte nimmt, welche ein gemeinſames Denken iſt: ſo bleibt ſie doch ein Losreißen vom gemeinſamen, und wenn er auch ſeine Charaktere der Geſchichte treu ſchildert und ſie in geſchichtlichen Umgebungen auftreten läßt: ſo iſt das nur eine größere Menge von Einzelheiten, die er aus dem gemeinſamen Denken benuzt; aber immer reißt er ſie aus dieſem heraus, und eben dadurch unterſcheidet er ſich vom Hiſtoriker, deſſen Maaß das Anknüpfen an das gemeinſame Denken iſt. Dazu ein Correlat (E, XXVI.) von der entgegengeſezten Seite aus. Nämlich wenn jemand ein ganz neues Syſtem des Wiſſens aufſtellt: ſo iſt das, je mehr es neu iſt, deſto mehr losgeriſſen vom gemeinſamen Denken, alſo individuell, und ſcheint in ſofern eine freie Combination zu ſein. Da ſehen wir iſt es ſo wie bei der vorigen Fiction, nämlich im Anfang iſt beides nicht zu unterſcheiden, ſondern erſt in der Fortſchreitung. Betrachten wir nun aber dieſen weiteren Verfolg des Denkens: ſo zeigt ſich auch bald der Unterſchied; denn es wird gewöhnlich lebhaft angefochten, und eben darin liegt die Vorausſezung, es wolle in das gemeinſame gehören, ſo wie die Vertheidiger es auf alle Weiſe an das vorhandene gemeinſame Denken anzuknüpfen und in daſſelbe rükkwärts eingreifen zu laſſen ſuchen, indem ſie für jedes frühere philoſophiſche Syſtem in dem neuen einen Ort aufzuweiſen ſich bemühen. Solches ſtreitige Denken kann nun einen zwiefachen Ausgang haben; es kann als das dem Sein entſprechende anerkannt und das bisherige danach umgebildet werden, oder nicht. Im lezten Fall hat es nur den Werth einer freien Combination. So iſt z. B. das fichteſche Naturrecht gewiß eins der vollendetſten Kunſtwerke, wenngleich es wol niemand jezt für eine richtige Auffaſſung der ſocialen Verhältniſſe der Menſchen halten wird. Der erſte Anfang kann alſo nicht entſcheiden, ob etwas dem einen oder dem andern Denken angehört, worin eben liegt, daß beides niemals ganz getrennt erſcheint und immer nur bald das eine bald das andre überwiegt, aber daß auch beides daran zu unterſchreiben iſt, daß das eine ein Losreißen iſt vom gemeinſamen Denken, das andere ein Anknüpfen daran. Mit dem erſten haben wir es hier nicht zu thun, ſondern nur mit dem zweiten. (Vergl. des Verf. Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre §. 130—133. §. 157—159. §. 168—176.)

dem Denken in Bezug auf das Sein daſſelbe enthalten ſein können wie in dem Wahrnehmen; und umgekehrt *).

§. 129.

Alſo muß in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und Vielheit daſſelbe können geſezt ſein, was in der organiſchen Thätigkeit als unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geſezt iſt.

Weil nämlich im Denken die organiſche, im Wahrnehmen die intellectuelle Function ein Minimum iſt. Was alſo in jenem geſezt iſt, iſt durch die intellectuelle, was in dieſem, durch die organiſche Thätigkeit geſezt. Das Bild und der Begriff repräſentiren alſo daſſelbe Sein.

§. 130.

Ein Wiſſen iſt alſo derjenige Denkact, welcher, ohne daß das in ihm geſezte geändert werde, vom Denken zum Wahrnehmen und umgekehrt übergehen kann.

1. Man denke ſich ein Wahrnehmen im Gedächtniß ruhend und nun eine verſtärkte Thätigkeit der intellectuellen Function, welche wiederum auf denſelben Gegenſtand bezogen wird: ſo iſt ein jenem Wahrnehmen correſpondirendes Denken entſtanden, in welchem, wenn beides ein Wiſſen iſt, dieſelbe organiſche Thätig-

*) Siehe §. 122. Anmerk. —

Vorleſ. 1818. Wenn das Wiſſen dasjenige Denken iſt, welches mit dem Sein übereinſtimmt: ſo folgt, daß dieſelbe Uebereinſtimmung mit dem Sein geſezt ſein kann im Reſultat der intellectuellen und der organiſchen Function, wenn doch in dem einen wie in dem andern auf gleiche Weiſe das Wiſſen muß gegeben ſein können. Wäre dem nicht ſo: ſo könnte auch kein Anſchauen zu Stande kommen, das nur darauf beruht, daß die Uebereinſtimmung mit dem Sein nicht weniger an der einen Function haftet als an der andern.

keit als Minimum enthalten iſt, welche in jenem Wahrnehmen das hervorragende war.

2. Iſt eins von beiden irrig: ſo wird das richtige Denken nicht die organiſche Thätigkeit deſſelben Bildes zurükkrufen, welches in der irrigen Wahrnehmung zuſammengefaßt war; und das Bild der richtigen Wahrnehmung wird nicht auf denſelben allgemeinen Eintheilungen und Combinationen ruhen, welche der Inhalt des irrigen Denkens waren.

3. Ein gleichförmiges Uebergehen des Irrthums aus einer Form in die andre, ſo daß jede auf ihre urſprüngliche Weiſe entſtanden wäre, kann nur als höchſt zufällig vorgeſtellt werden.

§. 131.

In jedem Denken kann auch das im Wahrnehmen vorzüglich heraustretende ſchon enthalten ſein auf ſeine Weiſe; und eben ſo im Wahrnehmen das hervortretende des Denkens auf ſeine Weiſe.

Im allgemeinen Begriff einer Thierſpecies muß z. B. wenn er lebendig iſt auch ſchon enthalten ſein das Maaß der Größe, in welches ſie eingeſchloſſen iſt; ja niemand wird was in dieſer Hinſicht zu weit auseinander liegt unter Eine Species ſtellen. Ja auch das Maaß, in welches die Differenz der Farbe u. ſ. w. eingeſchloſſen iſt, kurz alles deſſen, was im unmittelbaren ſinnlichen Eindrukk geſezt iſt.

Eben ſo muß in der Wahrnehmung ſchon vorzüglich heraustreten was die allgemeinen Züge bildet, und das höchſte, z. B. am Thier die freie Beweglichkeit, muß auch das lebendigſte ſein in der Wahrnehmung.

§. 132.

Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet iſt im idealen, die organiſche aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenſtände im realen: ſo iſt das Sein auf ideale Weiſe eben ſo geſezt wie auf reale, und

ideales und reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins.

§. 133.

Es giebt keine andre poſitive Erklärung dieſes höchſten Gegenſazes, als daß das ideale iſt dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit iſt, in wiefern dieſe durchaus nicht von der organiſchen abſtammt, und das reale dasjenige im Sein, vermöge deſſen es Princip der organiſchen Thätigkeit iſt, in wiefern dieſe durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abſtammt.

1. Sie iſt poſitiv genug als Anleitung zur Scheidung beider Glieder in ihren Producten, aber der Gegenſaz ſelbſt bleibt dabei immer hinter dem Vorhang.

2. Jede Erklärung, die mehr leiſten wollte, würde poetiſch ſein, und unter den Bildern doch nichts darbieten als Erinnerungen an die Productionen beider Glieder, oder rhetoriſch d. h. leer.

3. Die Terminologie iſt gleichgültig; dieſe aber iſt die einfachſte, vom Haupttypus der Denkfunctionen hergenommen.

§. 134.

Die Annahme dieſes höchſten Gegenſazes beruht uns, und hier lediglich, darauf, daß beide Elemente im Denken als unabhängig geſezt werden, und dies iſt, weil es nur auf der Anſicht des Bewußtſeins beruht, zulezt Sache der Geſinnung.

1. Wer ein Wiſſen will, d. h. das Gefühl der Ueberzeugung anerkennt, muß dieſe Duplicität wollen, denn es läßt ſich ſonſt kein Unterſchied zwiſchen Wiſſen und anderem Denken nachweiſen.

2. Wer ſich ſelbſt finden und feſthalten will, muß dieſe

Duplicität annehmen. Denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organiſchen abſtammt: ſo ſind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des geſpaltenen Seins.

3. Wer die Welt im Gegenſaze mit dem Ich halten will, muß ſie wollen. Denn wenn die organiſche Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abſtammt: ſo machen wir die organiſchen Eindrükke ſelbſt und haben keine Urſach ein Sein außer uns anzunehmen, welches ſie machen hülfe.

4. Alſo wer überhaupt die Anſchauung des Lebens will, muß dieſe Duplicität wollen.

§. 135.

Der höchſte Gegenſaz iſt die Grenze des tranſcendentalen und immanenten, und ſo wie er alles unter ſich befaßt, worin ſich das Syſtem der Gegenſäze ausdehnt: ſo kann er nur, weil er ein leeres Myſterium wäre, wenn man bei ihm ſtehen bliebe, von dem Einen Sein befaßt werden und auf dieſes zurükkführen, welches ihn und mit ihm alle zuſammengeſezten Gegenſäze aus ſich entwikkelt.

§. 136.

Das tranſcendentale, worauf wir von hieraus kommen, iſt alſo die Idee des Seins an ſich unter zwei entgegengeſezten und ſich auf einander beziehenden Arten oder Formen und modis, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wiſſens.

§. 137.

Von den beiden Functionen im Denken ausgehend hat ſich uns die Idee des Wiſſens zuerſt in die Geſammtheit der Sphären des relativen Wiſſens nach außen

erweitert, dann aber hat ſie ſich zur höchſten Einheit zuſammengezogen *).

---

*) Die Vorleſ. 1818 urgiren in dieſem Abſchnitt §. 128—137. weniger die Differenz der Glieder des Gegenſazes ideal und real, und mehr die Identität derſelben, als oben der Text. Sie ſagen unter anderem,

Organiſche Affection, wenn wir auf den ganzen Umfang des möglichen Wiſſens ſehen, iſt ſucceſſiv und niemals vollkommen zu Stande kommend. Aber die Quelle der Vermehrung des Wiſſens von dieſer Seite iſt außer uns geſezt, iſt das außer uns geſezte Sein. Aber auch unſer Wiſſen vermittelſt der intellectuellen Thätigkeit kommt nur ſucceſſiv zu Stande. Denn wiewol die Quelle davon in uns geſezt iſt: ſo ergießt ſie ſich doch nur bei Affectionen von außen. Wir haben alſo zwei Punkte, von welchen aus uns das Wiſſen in ſeinem Werden gegeben wird, und die beſtändig zuſammenwirken müſſen. Der eine iſt in dem vom Denken ſelbſt getrennten Sein, der andere im Denken ſelbſt geſezt; der eine iſt der reale Factor, der andre der ideale. Beide laſſen ſich einander ſubſtituiren, alſo müſſen ſie einander gleich ſein; beide, wie ſie das Wiſſen bilden, ſo gehören ſie auch dem Sein an, der eine dem vom Denken getrennten, der andre dem Sein als Denken. Hätten wir das ganze Wiſſen beiſammen: ſo wäre das ganze Sein darin. Hätten wir es unter der intellectuellen Form: ſo hätten wir die Fülle des idealen, die Einheit beſtimmt und die beſtimmte Vielheit, und ſo wäre in der intellectuellen Thätigkeit abgebildet, was jemals uns anregen könnte von außen. Sezen wir das ganze Sein außer uns als Wiſſen von der organiſchen Seite her: ſo müßte es die ganze Vernunft abſpiegeln. Beide Formen zuſammen bilden unſer Selbſtbewußtſein, in welchem uns die Einheit beider gegeben iſt. Und eben dieſe Einheit des nur in beiden modis ſeienden Seins iſt das tranſcendente, d. h. dasjenige, was wir niemals unmittelbar anſchauen, ſondern deſſen wir uns nur als eines nothwendig anzunehmenden bewußt werden können, ſo daß uns die allgemeine Einheit des Seins hier völlig hinter dem Vorhang bleibt. Angegeben haben wir ſie, aber nicht erklärt, und wollten wir ſie erklären: ſo würden wir von unſerm Wege abgehen und entweder poetiſches oder rhetoriſches aufſtellen. Denn wir können ſie weder denken noch wahrnehmen, am wenigſten alſo anſchauen. Alſo können wir auch nicht ſagen, daß wir die Identität jener höchſten Differenz wiſſen, ſondern wir ſezen ſie nur voraus zum Behuf des Wiſſens. Will man ſagen, daß wir ſie nur glauben und um des Wiſſens willen glauben müſſen: ſo laſſen wir uns das in dem Sinne des Worts gefallen, in welchem es auch auf dem religiöſen Gebiete vorkommt, wo es eine Gewißheit bezeichnet, die der lezte Grund aller Thätigkeit iſt, denn die Annahme iſt hier der Grund alles Wiſſens. Wollten wir ein Bild davon geſtalten: ſo würden wir poetiſch; einen Begriff: ſo könnte er nur lauter negatives rhe-

thorisch enthalten. Auf dem religiösen Gebiet finden wir eine Menge von Versuchen der Art in der guten Absicht angestellt den Irrthum abzuwehren, Versuche das ursprüngliche Sein im Gedanken zu erfassen und die Schöpfung als Ableitung des endlichen aus dem ursprünglichen; aber immer nur mit dem angegebenen Erfolge. Auch auf dem philosophischen Gebiete hat man es oft versucht. Aber das dialektische Verfahren ging nie weiter hinauf als bis an das ursprüngliche Sein; wenn dieses selbst dargestellt oder das endliche aus ihm abgeleitet werden sollte, ging die Darstellung in das mystische über, dessen wir aber auf dem philosophischen Gebiete gar nicht benöthigt sind, weil uns in der philosophischen Thätigkeit selbst die Gewißheit des ursprünglichen Seins, nach welcher jene mystischen Productionen streben, gegeben ist. Wir haben also hier den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden, aber wir können ihn weder in Gedanken fassen noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten. —

Beil. C. geht, nachdem sie (XXVII.) gelehrt hat, im transcendentalen an und für sich sei der Einfluß des individuellen Null, und deßhalb sei es nicht von der Structur, auch nicht vom allgemeinen Zusammenhang aus, als welche am wenigsten ohne individuelles seien, sondern von der Ueberzeugung aus zu suchen, auf die Construction des Gegensazes ideal und real über (XXVIII), mit Klarheit und Schärfe die §. 128—137. und früher gegebenen Elemente dazu benuzend. Darauf (XXIX.) nach Vergleichung und Unterscheidung des gefundenen höchsten Gegensazes und der früher (XXII. f. §. 114.) aufgestellten Denkgrenzen weist sie nach, daß dem von der intellectuellen Seite aus erreichten Gegensaze des idealen und realen auch etwas von der organischen Seite her entsprechen müsse und entspreche, nämlich die Raum- und Zeiterfüllung als Bild des idealen und realen, wovon der Text erst später (§. 203—208.) handelt; und zulezt entwikkelt sie das Verhältniß des höchsten Gegensazes zur transcendentalen Aufgabe, zeigend, daß sofern die Grundlage des Zusammenhanges alles Wissens gesucht werde, diese in jenem Gegensaze und der Zusammenfassung seiner Glieder genügend gegeben sei, nicht aber, sofern es auf die transcendentale Grundlage des einzelnen Wissens ankomme, die von dem leztern vollständig gelöst sein müsse, was in dem aufgestellten nicht der Fall sei, welches Bedenken sie indeß selbst schon wieder in der den Abschnitt (Beil. C, XXX. b.) beschließenden Parenthese zu heben sucht. Mangelhaft aber bleibt, daß, nachdem bevorwortet ist das transcendentale müsse von der Ueberzeugung aus gesucht werden, auf diese gar nicht weiter scheint Rükksicht genommen zu werden.

Die Beilage D, 28—31 läßt in lezterer Beziehung nichts zu wünschen übrig und weist, jenes Bedenken im Auge habend, nach, daß die gefundene Identität des höchsten Gegensazes mit der auf einander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung nicht als wirklicher bestimmter Gedanke, denn als solcher würde sie es nicht sein, sondern nur als **Aufgabe**, in

der That und Wahrheit das gesuchte transcendentale sei, das allem wissenden Denken zum Grunde liege, der Gehalt des zwiefachen Impulses in jedem Wissen werdenden Denken und der allgemeine Grund aller Ueberzeugung, so daß, wenn man sie wegnehme, die Gewißheit keinen Sinn habe und Construction sowol als Auffassung nichts sei als willkührliches und zufälliges, etwas das zu verdeutlichen im folgenden wo irgend Gelegenheit dazu ist niemals unterlassen wird.

Die Vorles. 1831 (Beil. C, XXXI. XXXIII.) enthalten sich hier des Ausdrukks ideal und real, den höchsten Gegensaz als den zwischen Subject und Object bezeichnend.

Die Differenz aber der verschiedenen Darstellungen scheint diese zu sein. Zuerst ist Schleiermacher's Grundanschauung (siehe unten den Deductionsprozeß §. 278. seqq.), daß man niemals mit einem einfachen sondern immer mit einem zusammengesezten Gegensaze operiren, daß also auch der erste Act der Sezung und Entgegensezung einen zusammengesezten Gegensaz enthalten müsse, weil sonst durch die Theilung die Einheit des getheilten absolut zerrissen werde. Nun ist der Gegensaz ideal und real, wenn er nicht genauer bestimmt wird, nur ein einfacher; er mußte also, um zu genügen, mit dem ihn kreuzenden (dem der Spontaneität und der Receptivität) so verbunden werden, daß damit das Aufeinanderbezogenwerden seiner Glieder hervorgehoben und gesichert würde. Diese Construction wird von 1822 an gegeben, 1831 aber erst so, daß sie von Anfang an mit beständiger Hinsicht auf das, was geleistet werden sollte, angelegt wird. S. besonders auch E, XXVII. vergl. mit LXXII. LXXIV.

Ferner führt der Text den Gegensaz des idealen und realen auf als Grenze des transcendentalen und immanenten, und die Einheit seiner Glieder als das transcendentale selbst, eine Vorstellungs- und Ausdrukksweise, die später nicht wieder vorkommt, denn überall sonst wird die Einheit, nicht der Gegensaz, des idealen und realen als transcendentale Grenze darstellt.

Die Vorles. 1818 gehen, eine Betrachtung über die Gottheit als den absoluten Grund des Wissens und Seins anknüpfend, offenbar über das im Text gegebene hinaus (vergl. §. 183. Anm.), wogegen die späteren Darstellungen hier gleich auf das bestimmteste erkennen lassen, daß sie nichts im Sinne haben, als das transcendentale = Idee der Welt.

Daß aber von 1822 an die Formel für das an diesem Punkte sich ergebende transcendentale zweitheilig construirt und so erweitert wurde zur Identität des idealen und realen mit auf einander bezogener Raum- und Zeiterfüllung, oder welche Ausdrükke sonst für eben dieselbe Sache mögen gebraucht sein, hat seinen Grund in der Absicht sie so zu stellen, daß sie sich gleich als Quelle beider Denkformen ausweisen könnte, womit denn zugleich aufgegeben war, das dazu nöthige aus dem, was der Text zum Theil erst tief unten nachbringt, vorwegzunehmen. Die Beilagen C. und D. gehen dabei so zu Werke, daß sie hier einen tiefen

§. 138.

Das Wiſſen als Denken iſt unter keiner andern Form als der des Begriffs und des Urtheils *).

1. Außerhalb und gleichſam unterhalb des Begriffs ſteht das Empfinden, die Action der noch nicht objectiv gewordenen Receptivität; außerhalb und gleichſam oberhalb des Urtheils ſteht das Wollen, die Action der ſchon objectiv werdenden Spontaneität. Wie nun das Denken zwiſchen beidem eingeſchloſſen iſt, iſt es auch in jene beiden Formen gemarkt, deren eine ſich dem Empfinden, die andre dem Wollen nähert. Wem dieſes nicht genügt, für den gilt alles folgende nur bis er ein Wiſſen producirt, das weder Begriff noch Urtheil iſt.

2. Der Syllogismus iſt nicht die ausſchließende Form des Wiſſens, ſo daß kein Denken ein Wiſſen wäre, als das ſyllogiſtiſche. Denn der major muß auch ein Wiſſen ſein, und dieſer kann nicht immer wieder conclusio geweſen ſein, ſondern es

---

Einſchnitt machen und ſich rüſten das Wiſſen als verknüpftes zu betrachten, um dann zeigen zu können, was in dem bisher gefundenen Reſultat der formalen Seite zugewandt ſei, die Beil. E. dagegen ſo, daß ſie den Einſchnitt ziemlich verwiſcht und Wiederholungen vermeidend alles ſo ſtellt, daß wo ſich die Formel für die tranſcendentale Grenze überhaupt ergiebt, zugleich diejenige Geſtaltung derſelben hervortreten kann, in der ihre Beziehung auf die formale Seite am beſtimmteſten einleuchtet. S. C, XXX.; D, 31; E, XXXIII—XXXV.

Die Vorleſ. 1818 machen den Uebergang zum folgenden ſo, Bis jezt haben wir nun nur Grenzen gefunden für unſere Aufgabe, und wir ſehen ein, daß wir auch mit den beſten Regeln, aus dem Denken ein Wiſſen zu Stande zu bringen, doch keins producirn werden, was der Idee vollkommen adäquat wäre. Dennoch müſſen wir die Regeln ſuchen, wie denn jeder Künſtler, auf ſeinem Gebiet in derſelben Lage, daſſelbe thut. Zuvor aber müſſen wir das Gebiet des Denkens beſchauen und ſehen, in welchen verſchiedenen Formen es urſprünglich in uns vorkommt.

*) Vergl. C, XXX. XXXI. — E, XXXIII. folgert unſern §. daraus, daß Begriff in Urtheil und Urtheil in Begriff zu Ende geht. — Die Vorleſ. 1818 ſind nur Ausführung des im Text gegebenen.

der That und Wahrheit das gesuchte transcendentale sei, das allem wissenden Denken zum Grunde liege, der Gehalt des zwiefachen Impulses in jedem Wissen werdenden Denken und der allgemeine Grund aller Ueberzeugung, so daß, wenn man sie wegnehme, die Gewißheit keinen Sinn habe und Construction sowol als Auffassung nichts sei als willkührliches und zufälliges, etwas das zu verdeutlichen im folgenden wo irgend Gelegenheit dazu ist niemals unterlassen wird.

Die Vorles. 1831 (Beil. C, XXXI. XXXIII.) enthalten sich hier des Ausdrukks ideal und real, den höchsten Gegensaz als den zwischen Subject und Object bezeichnend.

Die Differenz aber der verschiedenen Darstellungen scheint diese zu sein. Zuerst ist Schleiermacher's Grundanschauung (siehe unten den Deductionsprozeß §. 278. seqq.), daß man niemals mit einem einfachen sondern immer mit einem zusammengesezten Gegensaze operiren, daß also auch der erste Act der Sezung und Entgegensezung einen zusammengesezten Gegensaz enthalten müsse, weil sonst durch die Theilung die Einheit des getheilten absolut zerrissen werde. Nun ist der Gegensaz ideal und real, wenn er nicht genauer bestimmt wird, nur ein einfacher; er mußte also, um zu genügen, mit dem ihn kreuzenden (dem der Spontaneität und der Receptivität) so verbunden werden, daß damit das Aufeinanderbezogenwerden seiner Glieder hervorgehoben und gesichert würde. Diese Construction wird von 1822 an gegeben, 1831 aber erst so, daß sie von Anfang an mit beständiger Hinsicht auf das, was geleistet werden sollte, angelegt wird. S. besonders auch E, XXVII. vergl. mit LXXII. LXXIV.

Ferner führt der Text den Gegensaz des idealen und realen auf als Grenze des transcendentalen und immanenten, und die Einheit seiner Glieder als das transcendentale selbst, eine Vorstellungs- und Ausdrukksweise, die später nicht wieder vorkommt, denn überall sonst wird die Einheit, nicht der Gegensaz, des idealen und realen als transcendentale Grenze darstellt.

Die Vorles. 1818 gehen, eine Betrachtung über die Gottheit als den absoluten Grund des Wissens und Seins anknüpfend, offenbar über das im Text gegebene hinaus (vergl. §. 183. Anm.), wogegen die späteren Darstellungen hier gleich auf das bestimmteste erkennen lassen, daß sie nichts im Sinne haben, als das transcendentale = Idee der Welt.

Daß aber von 1822 an die Formel für das an diesem Punkte sich ergebende transcendentale zweitheilig construirt und so erweitert wurde zur Identität des idealen und realen mit auf einander bezogener Raum- und Zeiterfüllung, oder welche Ausdrükke sonst für eben dieselbe Sache mögen gebraucht sein, hat seinen Grund in der Absicht sie so zu stellen, daß sie sich gleich als Quelle beider Denkformen ausweisen könnte, womit denn zugleich aufgegeben war, das dazu nöthige aus dem, was der Text zum Theil erst tief unten nachbringt, vorwegzunehmen. Die Beilagen C. und D. gehen dabei so zu Werke, daß sie hier einen tiefen

1. In einem vollkommnen Begriff muß auch das zufällige ſeiner Möglichkeit und ſeinem Umfange nach enthalten ſein. Denn wenn ein Ding etwas thun oder leiden kann, deſſen Möglichkeit nicht in ſeinem Begriff enthalten iſt: ſo iſt der Begriff nicht vollſtändig. Alſo in Bezug auf den vollſtändigen Begriff giebt es keine rein ſynthetiſchen Urtheile.

2. In Bezug auf den unvollſtändigen Begriff, der noch im Gebildetwerden begriffen iſt, giebt es keine rein analytiſchen Urtheile. Denn alles kann über einen beſtimmten Moment in der Geſchichte des Begriffs hinausgehen. Es kann einen Begriff von Menſch geben, worin das Prädicat ſterblich noch nicht mit geſezt iſt.

3. Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt alſo nicht feſtzuhalten, und überhaupt keiner, da identiſche Urtheile keine ſind ſondern nur leere Formeln, wenn man nicht den vollſtändigen *) Begriff zum Grunde legt, in welchem jener Unterſchied allein begründet iſt.

§. 156.

Da wir das Urtheil als auf dem Begriff beruhend

ſen Thatſache, wo das eigentliche Urtheil bloße Zeitbeſtimmung iſt und mit dem Wiſſen nichts zu thun hat. In Beziehung auf die unvollſtändigen Begriffe dagegen giebt es Urtheile der einen und der andern Art; je unvollſtändiger die Begriffe ſind, deſto mehr ſind die Prädicate bloße Möglichkeiten des Subjects, je vollſtändiger, deſto mehr haben alle Urtheile die Form, daß die Prädicate ſchon im Subject mitgeſezt ſind. Z. B. Wenn wir ſagen Der Menſch iſt ſterblich: ſo wird jezt jeder zugeben, der Begriff ſterblich ſei ein Theil des Begriffes Menſch. Aber gehen wir weiter zurükk: ſo gab es eine Zeit, wo der Begriff Menſch noch ſo unvollkommen war, daß der Begriff der Sterblichkeit noch nicht mit darin geſezt war, ſondern wenn man den Tod wahrnahm: ſo ſezte man die Sterblichkeit bloß als Möglichkeit in dem Begriffe Menſch. Die Urtheile nun, welche auf dem unvollkommnen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinſezend zu ſeiner Vervollkommnung beitragen, ſind eigentliche (ſynthetiſche); die uneigentlichen gehen dem Begriff voran. (Vergl. Beil. C, XXXIII. XXXIV. zu §. 155. und D, 34.)

*) Offenbar iſt zu leſen unvollſtändigen.

§. 155.

In ſofern das Urtheil den Begriff und namentlich den Begriff des Subjects vorausſezt, giebt es nur zweierlei Urtheile. Eigentliche, welche im Prädicat etwas ausſagen, das im Begriff des Subjects nur ſeiner Möglichkeit nach geſezt iſt, und uneigentliche, welche etwas ausſagen, was im Begriff des Subjects beſtimmt geſezt iſt *).

Beil. C, XXXIII. macht hier einen Rükblikk auf das ihr XXX. entſtandene Bedenken und beſtätigt ſich, daß das dort gefundene (§. 137. Anmerk.) nicht wirkliches Wiſſen, ſondern nur tranſcendente Vorausſezung alles wirklichen Wiſſens, und dem hier gefundenen gleich ſei, zeigt aber auch, wie hier dasjenige im tranſcendenten Grunde heraustrete, was der formalen Seite zugewandt ſei. Vergl. XXXVI.

Beil. D, 34. begnügt ſich hier noch mit dem erſteren, das zweite erſt aufzeigend, nachdem daſſelbe Reſultat, als jezt von Seiten des Begriffs, auch von Seiten des Urtheils gewonnen iſt.

*) Vorleſ. 1818. Beim Begriff fanden wir erſt aus der Vergleichung höherer und niederer Begriffe, alſo nur mittelbar, daß jeder zugleich ein höherer ſei und ein niederer. Im Urtheil dagegen iſt uns die Duplicität geradezu gegeben, denn in jedem iſt Subject und Prädicat. Nun giebt es eine zwiefache Beziehung des Prädicats auf das Subject, je nachdem das Prädicat ausſagt, was im Subject bloß möglich, oder was in demſelben beſtimmt, wirklich, nothwendig iſt. Wir könnten noch zwei andre Beziehungen ſezen; 1. die, wo Subject und Prädicat gleich wären, wo das Prädicat das Subject ganz ausfüllte; 2. wo das Prädicat im Subject auch nicht einmal der Möglichkeit nach wäre. Aber ein Urtheil der erſten Art, ein identiſches, wäre ganz leer, denn ihm fehlte der Inhalt, und das Urtheil der anderen Art wäre ebenfalls leer, denn ihm fehlte die Form, die Relation zwiſchen Prädicat und Subject, alſo das Zuſammenſtimmen des Denkens mit dem Sein. Alſo bleibt nur jene zuerſt geſezte Duplicität übrig. Betrachten wir dieſe nun näher; ſo iſt das Prädicat, wenn es im Begriff des Subjects ſchon beſtimmt geſezt iſt, ein Theil deſſelben; wenn aber nur der Möglichkeit nach, dann nicht. Im vollkommnen Begriff müßte alles, was irgend in Beziehung auf ihn ausgeſagt werden könnte, als Theil von ihm geſezt ſein. Gäbe es alſo wirklich vollkommne Begriffe: ſo gäbe es in Beziehung auf ſie auch nur Urtheile dieſer Art (analytiſche). Natürlich haben wir nur allgemeine Urtheile im Auge, nicht Ausſagen einer blo-

1. In einem vollkommnen Begriff muß auch das zufällige ſeiner Möglichkeit und ſeinem Umfange nach enthalten ſein. Denn wenn ein Ding etwas thun oder leiden kann, deſſen Möglichkeit nicht in ſeinem Begriff enthalten iſt: ſo iſt der Begriff nicht vollſtändig. Alſo in Bezug auf den vollſtändigen Begriff giebt es keine rein ſynthetiſchen Urtheile.

2. In Bezug auf den unvollſtändigen Begriff, der noch im Gebildetwerden begriffen iſt, giebt es keine rein analytiſchen Urtheile. Denn alles kann über einen beſtimmten Moment in der Geſchichte des Begriffs hinausgehen. Es kann einen Begriff von Menſch geben, worin das Prädicat ſterblich noch nicht mit geſezt iſt.

3. Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt alſo nicht feſtzuhalten, und überhaupt keiner, da identiſche Urtheile keine ſind ſondern nur leere Formeln, wenn man nicht den vollſtändigen *) Begriff zum Grunde legt, in welchem jener Unterſchied allein begründet iſt.

§. 156.

Da wir das Urtheil als auf dem Begriff beruhend

ſen Thatſache, wo das eigentliche Urtheil bloße Zeitbeſtimmung iſt und mit dem Wiſſen nichts zu thun hat. In Beziehung auf die unvollſtändigen Begriffe dagegen giebt es Urtheile der einen und der andern Art; je unvollſtändiger die Begriffe ſind, deſto mehr ſind die Prädicate bloße Möglichkeiten des Subjects, je vollſtändiger, deſto mehr haben alle Urtheile die Form, daß die Prädicate ſchon im Subject mitgeſezt ſind. Z. B. Wenn wir ſagen Der Menſch iſt ſterblich: ſo wird jezt jeder zugeben, der Begriff ſterblich ſei ein Theil des Begriffes Menſch. Aber gehen wir weiter zurükk: ſo gab es eine Zeit, wo der Begriff Menſch noch ſo unvollkommen war, daß der Begriff der Sterblichkeit noch nicht mit darin geſezt war, ſondern wenn man den Tod wahrnahm: ſo ſezte man die Sterblichkeit bloß als Möglichkeit in dem Begriffe Menſch. Die Urtheile nun, welche auf dem unvollkommnen Begriff ruhen, und etwas in ihn hineinſezend zu ſeiner Vervollkommnung beitragen, ſind eigentliche (ſynthetiſche); die uneigentlichen gehen dem Begriff voran. (Vergl. Beil. C, XXXIII. XXXIV. zu §. 155. und D, 34.)

*) Offenbar iſt zu leſen unvollſtändigen.

ansehen, können wir nur von den eigentlichen reden, indem die uneigentlichen dem Begriff vorangehen.

§. 157.

Das Subject im Urtheil ist ein für sich gesezes, das Prädicat ein in einem andern gesezes Sein.

Randbem. Wenn der Begriff vollkommen geworden ist, dann paßt für die uneigentlichen Urtheile nicht mehr das Verbum, welches ein schwebendes bezeichnet, sondern das Participium *).

§. 158.

Das Prädicat ist vor dem Urtheil außer dem Subject gesezt, und also das Nichtsein desselben, und die Totalität der Prädicate wäre die Totalität des Nichtseins des Subjects **).

Es ist hier vom Denken nur als Denken die Rede, und es fragt sich also nicht, was für Prädicate zu einem Wissen mit einem Subject können verbunden werden. Aber alle Begrenzungen eines Subjects müssen als Urtheile aufgefaßt werden.

§. 159.

Das Urtheil ist also eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjects, und die Grenzen seines Gebie-

*) Vorles. 1818. Wie verhält sich nun in dem so (§. 156.) näher bestimmten Urtheil Subject und Prädicat? Das Subject im Urtheil u. s. w. wie §. 157. Im allgemeinen verhalten sich Subject und Prädicat wie Nomen und Verbum. Das Subject wird durch das Nomen, das einem beharrlichen Sein entspricht, ausgedrükkt; das Verbum drükkt einen Zustand, eine That ein Leiden aus, also nicht für sich gesezes, sondern in anderem sezbares. Sagen wir aber, der Begriff des Prädicats ist im Subject gesezt: so verhalten sich beide nicht mehr so, denn dann ist der Begriff des Prädicats in das Wesen des Subjects als innere Kraft desselben aufgenommen und alle Unbestimmtheit unseres Erkennens ist aufgehoben. Also nur unter dieser Voraussezung, daß wir dem Subject das Prädicat als Zustand, Handeln oder Leiden beilegen, daß das Prädicat also noch nicht vollkommen unter dem Begriff des Subjects aufgefaßt ist, paßt die obige Erklärung (§. 157.) und auch die Bedeutung des Verbum. — Vergl. C, XXXIV. zu §. 157.

**) Vergl. C, XXXIV. zu §. 158. und D, 35.

tes alſo gleichfalls aus dem Maximo des Seins und des Nichtſeins zu finden.

§. 160.

Je mehr Sein in einem Subject geſezt iſt, um deſto wenigeres iſt von ihm ausgeſchloſſen und alſo als von ihm prädicabel geſezt, und das abſolute Subject iſt dasjenige, in welchem alles Sein geſezt und von dem alſo nichts zu prädiciren iſt.

Die entgegengeſezte Formel, daß von einem Subject, in welchem null Sein geſezt iſt, alles könne prädicirt werden, wäre leer, und wir müſſen alſo hier ſuchen vom Prädicat auszugehen.

Randbem. Es folgt hieraus und aus dem obigen, daß wenn die Welt ſpeculativ geſezt iſt, nur noch die Geſchichte zu ſezen bleibt.

§. 161.

Das Prädicat als in einem andern geſeztes Sein iſt daſſelbe in einem und in einem andern geſezt, und es iſt alſo nur deſto größer in je mehreren es geſezt iſt.

§. 162.

Je mehr aber in anderem geſezt iſt, um deſto weniger iſt für ſich ſelbſt geſezt, und das Maximum des Prädicats beſteht darin, wenn alles in allem geſezt iſt, wobei aber kein Subject im engern Sinne übrig bleibt.

§. 163.

Das Gebiet des Urtheils iſt alſo begrenzt auf der einen Seite durch das Sezen eines abſoluten Subjects, von welchem nichts prädicirt werden kann, und auf der andern Seite durch das Sezen einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine beſtimmten

ansehen, können wir nur von den eigentlichen reden, indem die uneigentlichen dem Begriff vorangehen.

§. 157.

Das Subject im Urtheil ist ein für sich gesezтes, das Prädicat ein in einem andern gesezтes Sein.

Randbem. Wenn der Begriff vollkommen geworden ist, dann paßt für die uneigentlichen Urtheile nicht mehr das Verbum, welches ein schwebendes bezeichnet, sondern das Participium *).

§. 158.

Das Prädicat ist vor dem Urtheil außer dem Subject gesezt, und also das Nichtsein desselben, und die Totalität der Prädicate wäre die Totalität des Nichtseins des Subjects **).

Es ist hier vom Denken nur als Denken die Rede, und es fragt sich also nicht, was für Prädicate zu einem Wissen mit einem Subject können verbunden werden. Aber alle Begrenzungen eines Subjects müssen als Urtheile aufgefaßt werden.

§. 159.

Das Urtheil ist also eine Identität von Sein und Nichtsein des Subjects, und die Grenzen seines Gebie-

*) Vorles. 1818. Wie verhält sich nun in dem so (§. 156.) näher bestimmten Urtheil Subject und Prädicat? Das Subject im Urtheil u. s. w. wie §. 157. Im allgemeinen verhalten sich Subject und Prädicat wie Nomen und Verbum. Das Subject wird durch das Nomen, das einem beharrlichen Sein entspricht, ausgedrükkt; das Verbum drükkt einen Zustand, eine That ein Leiden aus, also nicht für sich gesezтes, sondern in anderem sezbares. Sagen wir aber, der Begriff des Prädicats ist im Subject gesezt: so verhalten sich beide nicht mehr so, denn dann ist der Begriff des Prädicats in das Wesen des Subjects als innere Kraft desselben aufgenommen und alle Unbestimmtheit unseres Erkennens ist aufgehoben. Also nur unter dieser Voraussezung, daß wir dem Subject das Prädicat als Zustand, Handeln oder Leiden beilegen, daß das Prädicat also noch nicht vollkommen unter dem Begriff des Subjects aufgefaßt ist, paßt die obige Erklärung (§. 157.) und auch die Bedeutung des Verbum. — Vergl. C, XXXIV. zu §. 157.

**) Vergl. C, XXXIV. zu §. 158. und D, 35.

tes also gleichfalls aus dem Maximo des Seins und des Nichtseins zu finden.

§. 160.

Je mehr Sein in einem Subject gesezt ist, um desto wenigeres ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm prädicabel gesezt, und das absolute Subject ist dasjenige, in welchem alles Sein gesezt und von dem also nichts zu prädiciren ist.

Die entgegengesezte Formel, daß von einem Subject, in welchem null Sein gesezt ist, alles könne prädicirt werden, wäre leer, und wir müssen also hier suchen vom Prädicat auszugehen.

Randbem. Es folgt hieraus und aus dem obigen, daß wenn die Welt speculativ gesezt ist, nur noch die Geschichte zu sezen bleibt.

§. 161.

Das Prädicat als in einem andern gesezтes Sein ist dasselbe in einem und in einem andern gesezt, und es ist also nur desto größer in je mehreren es gesezt ist.

§. 162.

Je mehr aber in anderem gesezt ist, um desto weniger ist für sich selbst gesezt, und das Maximum des Prädicats besteht darin, wenn alles in allem gesezt ist, wobei aber kein Subject im engern Sinne übrig bleibt.

§. 163.

Das Gebiet des Urtheils ist also begrenzt auf der einen Seite durch das Sezen eines absoluten Subjects, von welchem nichts prädicirt werden kann, und auf der andern Seite durch das Sezen einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine bestimmten

Subjecte giebt, d. h. einer abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins *).

§. 164.

Dieſe Formeln finden ihren Inhalt in dem, was der Begriff gegeben hat. Nämlich die abſolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, iſt zugleich das abſolute Subject, deſſen Sezen alles Urtheil begrenzt. Und die unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren, in ſofern noch nicht zur Einheit des Begriffs erhoben, welche den Begriff nach unten begrenzt, iſt zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Sezen beſtimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt.

Denn der reine Gedanke des Seins iſt nichts als das Schema zum Subject; und die bloße Erſcheinungsmaſſe, abſtrahirt von aller Vernunftthätigkeit, iſt nichts als ein Aggregat von möglichen Prädicaten.

§. 165.

Das Sezen einer abſoluten Einheit des Seins und das Sezen einer abſoluten Mannigfaltigkeit des Erſcheinens iſt kein Denken, da es weder Begriff noch Urtheil iſt; aber beides ſind die tranſcendentalen Wurzeln alles Denkens und alſo auch alles Wiſſens **).

*) Vergl. Beil. C, XXXIV. zu §. 159—163.; D, 35.

**) Vorleſ. 1818. Wo iſt uns nun gegeben das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, und wo der höchſte Begriff, in welchem der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt? Nicht in unſerm Denken, über welches beide hinausliegen. Wo iſt uns gegeben die Möglichkeit unendlich vieler Urtheile, die das ſchlechthin einzelne bildet, und wo der unendliche Vorrath von Prädicaten ohne alles Subject? Auch nirgend in unſerm Denken, ſondern in jedem wirklichen Denken ſind wir immer ſchon über beides hinaus, es liegt uns alſo

§. 166.

Indem nun der transcendente Begriff und das transcendente Urtheil daſſelbe ſind: ſo iſt in der abſoluten Einheit des Seins nicht nur der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand, ſondern auch der von Urtheil und Thatſache aufgehoben *).

Das eigentliche Urtheil geht nothwendig immer auf Thatſache.

überall vor dem Bewußtſein und iſt nichts als das ſchlechthin chaotiſche des wahrnehmbaren. Im Uebergange aus der Bewußtloſigkeit ins Bewußtſein können wir es gleichſam ertappen, aber in dieſem Uebergange giebt es noch kein Subject, ſondern alles iſt nur Merkmal, nur unendliche Beziehbarkeit, aber nichts feſtes.

*) Es kam der Darſtellung im Texte darauf an, das Verhältniß von Begriff und Urtheil zu entwikkeln, um nachweiſen zu können, daß die eine Form des Wiſſens, ſofern dieſes ein Denken ſei, auf denſelben transcendenten Grundlagen ruhe als die andre (§. 139.). Darum iſt hier oder vielmehr wird bis §. 174. b. die Sache nur ſo weit geführt, daß gezeigt wird, die obere Begriffsgrenze ſei gleich der oberen Urtheilsgrenze, und eben ſo das untere Ende des Begriffs gleich demſelben Ende des Urtheils, wie ſich aber die identiſchen oberen Enden zu den identiſchen unteren verhalten, darüber und über die daran hangenden Fragen wird in dieſem Abſchnitte nur geahndet (ſ. den folg. §.), nicht entſchieden. Wogegen C, (XXXV—XXXVIII.) und D. (35—38) jede auf ihre Weiſe ſchon zu §. 164. s qq. feſtſtellen

1. das Verhältniß der oberen Begriffsgrenze zur oberen Urtheilsgrenze (der abſoluten Einheit des Seins zum abſoluten Subject);

2. das Verhältniß deſſen, wohinein der Begriff, zu dem, wohinein das Urtheil nach unten hin endigt (die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile zur Gemeinſchaftlichkeit des Seins);

3. das Verhältniß der oberen Grenzen zu den unteren;

4. das Verhältniß dieſer Grenzen zu der früher gefundenen transcendenten Formel in ihren verſchiedenen Theilen; und

5. daß in der lezteren gegeben ſei das Princip für die Fortſchreitung der Begriffs- und Urtheilsbildung, jede in ſich ſelbſt betrachtet.

Ob nun in den nicht weniger complicirten als anziehenden Beſtimmungen, die hier gemacht werden, der Inhalt des Textes theilweiſe aufgehoben, oder nur erweitert und näher beſtimmt, oder ob hier nur vorweggenommen wird, was ſpäter auch der Text nachbringt, das kann an dieſer Stelle noch nicht überſehen werden; aber das iſt wol deutlich, daß es ſchon oben (ſiehe Anmerk. zu §. 137. und C, XXVIII—XXX.; D, 28—31.) der veränderten Formel für den transcendenten Grund [illegible]

Subjecte giebt, d. h. einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins *).

§. 164.

Diese Formeln finden ihren Inhalt in dem, was der Begriff gegeben hat. Nämlich die absolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, ist zugleich das absolute Subject, dessen Sezen alles Urtheil begrenzt. Und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren, in sofern noch nicht zur Einheit des Begriffs erhoben, welche den Begriff nach unten begrenzt, ist zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Sezen bestimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt.

Denn der reine Gedanke des Seins ist nichts als das Schema zum Subject; und die bloße Erscheinungsmasse, abstrahirt von aller Vernunftthätigkeit, ist nichts als ein Aggregat von möglichen Prädicaten.

§. 165.

Das Sezen einer absoluten Einheit des Seins und das Sezen einer absoluten Mannigfaltigkeit des Erscheinens ist kein Denken, da es weder Begriff noch Urtheil ist; aber beides sind die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens **).

---

*) Vergl. Beil. C, XXXIV. zu §. 159—163.; D, 35.

**) Vorles. 1818. Wo ist uns nun gegeben das absolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, und wo der höchste Begriff, in welchem der Gegensaz von Begriff und Gegenstand aufgehoben ist? Nicht in unserm Denken, über welches beide hinausliegen. Wo ist uns gegeben die Möglichkeit unendlich vieler Urtheile, die das schlechthin einzelne bildet, und wo der unendliche Vorrath von Prädicaten ohne alles Subject? Auch nirgend in unserm Denken, sondern in jedem wirklichen Denken sind wir immer schon über beides hinaus, es liegt uns also

§. 166.

Indem nun der transcendente Begriff und das transcendente Urtheil daſſelbe ſind: ſo iſt in der abſoluten Einheit des Seins nicht nur der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand, ſondern auch der von Urtheil und Thatſache aufgehoben *).

Das eigentliche Urtheil geht nothwendig immer auf Thatſache.

überall vor dem Bewußtſein und iſt nichts als das ſchlechthin chaotiſche des wahrnehmbaren. Im Uebergange aus der Bewußtloſigkeit ins Bewußtſein können wir es gleichſam ertappen, aber in dieſem Uebergange giebt es noch kein Subject, ſondern alles iſt nur Merkmal, nur unendliche Beziehbarkeit, aber nichts feſtes.

*) Es kam der Darſtellung im Texte darauf an, das Verhältniß von Begriff und Urtheil zu entwikkeln, um nachweiſen zu können, daß die eine Form des Wiſſens, ſofern dieſes ein Denken ſei, auf denſelben transcendenten Grundlagen ruhe als die andre (§. 139.). Darum iſt hier oder vielmehr wird bis §. 174. b. die Sache nur ſo weit geführt, daß gezeigt wird, die obere Begriffsgrenze ſei gleich der oberen Urtheilsgrenze, und eben ſo das untere Ende des Begriffs gleich demſelben Ende des Urtheils, wie ſich aber die identiſchen oberen Enden zu den identiſchen unteren verhalten, darüber und über die daran hangenden Fragen wird in dieſem Abſchnitte nur geahndet (ſ. den folg. §.), nicht entſchieden. Wogegen C, (XXXV—XXXVIII.) und D. (35—38) jede auf ihre Weiſe ſchon zu §. 164. s qq. feſtſtellen

1. das Verhältniß der oberen Begriffsgrenze zur oberen Urtheilsgrenze (der abſoluten Einheit des Seins zum abſoluten Subject);

2. das Verhältniß deſſen, wohinein der Begriff, zu dem, wohinein das Urtheil nach unten hin endigt (die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile zur Gemeinſchaftlichkeit des Seins);

3. das Verhältniß der oberen Grenzen zu den unteren;

4. das Verhältniß dieſer Grenzen zu der früher gefundenen transcendenten Formel in ihren verſchiedenen Theilen; und

5. daß in der lezteren gegeben ſei das Princip für die Fortſchreitung der Begriffs- und Urtheilsbildung, jede in ſich ſelbſt betrachtet.

Ob nun in den nicht weniger complicirten als anziehenden Beſtimmungen, die hier gemacht werden, der Inhalt des Textes theilweiſe aufgehoben, oder nur erweitert und näher beſtimmt, oder ob hier nur vorweggenommen wird, was ſpäter auch der Text nachbringt, das kann an dieſer Stelle noch nicht überſehen werden; aber das iſt wol deutlich, daß es ſchon oben (ſiehe Anmerk. zu §. 137. und C, XXVIII—XXX.; D, 28—31.) der veränderten Formel für den transcendenten Grund des

§. 167.

Man könnte auch von hier aus ſchon ahnden (auch §. 164. und 166. ſind nur geahndet) daß die Erſcheinung des vollendeten Wiſſens in der Totalität des Wiſſens der einzelnen entſpreche einer Identität der abſoluttn Einheit des Seins und der unendlichen Mannigfaltigkeit des wahrnehmbaren, und daß die Einerleiheit, ob ein Wiſſen entſtanden ſei von der intellectuellen oder von der organiſchen Function aus, entſpreche einer Einerleiheit, ob es als Begriff geſezt ſei oder Urtheil. Aber um hierüber wirklich auf etwas zu kommen, müſſen wir erſt gefunden haben, wie ſich nun das Wiſſen beſonders zu jenen beiden Formen des Denkens verhält *).

Wiſſens bedurfte, wenn hier Folgerungen gemacht werden ſollten, wie C. und D. ſie geben.

Was die Beil. E. betrifft: ſo iſt ſie auch hier (XXXIV. XXXV.) einfacher als C. und D. Sie ſezt, wie der Text, die obere Begriffsgrenze der oberen Urtheilsgrenze gleich, ohne wie C. und D. auch einen Unterſchied zwiſchen ihnen zu machen, und eben ſo die beiden unteren Grenzen, und deducirt, daß auch die lezteren in ihrer Identität dem tranſcendenten Grunde angehörig ſeien, daraus, daß ſie den Uebergang von der einen Denkform zur andern möglich machen, denn was jeden Uebergang möglich mache, das liege ihm auch zum Grunde, und was dem Uebergange, der auf jeder Stufe des Denkens poſtulirt ſei, zum Grunde liege, das ſei der Grund des Wiſſen werden wollenden Denkens überhaupt, alſo dem tranſcendenten angehörig, welches in dieſer Hinſicht die Beziehung der oberen Grenze auf die untere und in ſofern die Identität beider ſei; welcher Ausdruk des tranſcendenten Grundes denn zugleich der ſein müſſe, der ſich am beſtimmteſten auf die formale Seite beziehe.

*) Vorleſ. 1818. Wir haben bisher nur vom Denken geredet. Nachdem nun ſeine beiden Formen, Begriff und Urtheil, gemeſſen ſind, wie verhält ſich zu denſelben das Wiſſen.

§. 168.

Man darf nicht ſagen, alles Wiſſen ſei nur in der Form des Begriffs geſezt, nicht des eigentlichen Urtheils; dieſe Behauptung hängt im Idealismus *).

1. Der Idealismus behauptet, die einzelnen Dinge ſeien das nichtſeiende, weil ſie im Begriff nicht aufgehen, und im Urtheil auch nur im unendlichen aufgehen könnten. Alſo ſei in ihrem Denken keine Identität des Gedankens und des Gegenſtandes; es ſei alſo kein Wiſſen und ihm entſpreche kein Sein. Das Wiſſen komme alſo vom andern Ende her, von der abſoluten Einheit des Seins, von welcher man durch Spalten und Verbinden nur ein Syſtem von Begriffen erlange, aber kein Urtheil. In dieſer Quelle und dem, was aus ihr fließt, ſei alles Wiſſen beſchloſſen.

2. Hierdurch wird das Ueberzeugungsgefühl, welches uns beim Verkehr mit den Dingen begleitet, (ὀρθὴ δόξα) von dem im Begriff (ἐπιστήμη) völlig getrennt, und jene Duplicität in das Bewußtſein gebracht, welche oben ſchon wiederlegt iſt **). — Es wird ferner die Relativität des Wiſſens aufgehoben; denn in der Idee des abſoluten Einheit des Seins rein für ſich, ohne dieſe auch als organiſch entſprungen zu betrachten, iſt keine, und kann alſo auch in dem rein aus ihr abgeleiteten (a priori) keine ſein. Dieſe Relativität hängt aber für uns mit der Idee des Wiſſens genau zuſammen ***). — Es wird endlich die organiſche Function, und alſo die Duplicität, ohne welche wir das Wiſſen vom unbeſtimmten willkührlichen Denken nicht trennen

---

*) Beil. C, XXXVII. seqq.; D, 37. seqq. Die leztere faßt hier alle verwandten Gegenſäze zuſammen, alſo den des intellectuellen und organiſchen, den der Begriffs- und Urtheilsbildung, den des ſpeculativen (a priori) und des empiriſchen (a posteriori), und ſezt ihre Glieder identiſch wie beide Seiten der von ihr aufgeſtellten tranſcendenten Formel.

**) §. 57. seqq.

***) §. 127.

können, aufgehoben (wie denn auch dies nicht trennen zu können die alte Klage gegen den Idealismus iſt). Alſo kann dieſer Saz von uns nicht angenommen werden.

3. Der Saz widerſpricht auch unſerer früheren Annahme, indem ohne alle organiſche Function, auch die des innern Sinnes, kein Theilungsgrund für die Einheit des Seins zu finden iſt, und wir auch in der Idee des abſoluten Seins, in wiefern ſie als höchſter Begriff gelten ſoll, organiſche Functionen finden.

§. 169.

Man darf auch nicht ſagen, alles Wiſſen ſei nur in der Form des eigentlichen Urtheils geſezt, nicht in der des Begriffs, welche Behauptung im Realismus hängt.

1. Der Realismus behauptet, im Auffaſſen des einzelnen fühle ſich jeder am meiſten durch eine für alle identiſch gedachte Nothwendigkeit gebunden. Dieſes Auffaſſen ſei alſo das Wiſſen vermöge des erſten Charakters; alſo entſpreche ihm das Sein. In den Begriffen hingegen ſei die Uebereinſtimmung zufällig, ihnen alſo entſpräche auch nicht das Sein, ſondern ſie wären nur Zeichen, deren man am liebſten ganz entübrigt wäre. Das Auffaſſen aber auf der Stufe des wirklichen Denkens geſezt ſei überall Urtheil, und das Wiſſen ſei nur in der Geſammtheit der Urtheile über das einzelne. Die ſogenannten allgemeinen Dinge hingegen ſeien das nichtſeiende.

2. Wenn nun die Begriffe nur Zeichen ſind, und die Nothwendigkeit, die einzelnen Phänomene des Bewußtſeins gerade ſo für die Bezeichnung zuſammenzuſtellen, nicht in der Affection ſelbſt liegen kann: ſo iſt das Syſtem der Subjecte ganz willkührlich, und es geht doch eigentlich die Sicherheit des Wiſſens verloren, und die Möglichkeit iſt immer geſezt, daß alle Prädicate auf ein anderes Syſtem von Subjecten könnten bezogen werden. Es wird alſo gar kein Syſtem eines für ſich beſtehen-

den Seins gewußt. Da nun zugleich die Unabhängigkeit der intellectuellen Function aufgehoben iſt, ohne die wir kein Wiſſen von anderem Denken unterſcheiden könnten: ſo wäre uns hiemit die Idee des Wiſſens aufgehoben.

3. Da nun ohne alle intellectuelle Thätigkeit auch kein Vereinigungspunkt für die unendliche Mannigfaltigkeit zu finden iſt, und wir, ſobald das Auffaſſen ein beſtimmtes Wahrnehmen wird, auch intellectuelle Function darin ſezen: ſo widerſpricht die Annahme allen unſern früheren Poſitionen.

§. 170.

Wenn wir die Poſition beider Anſichten geleugnet hätten, deren eine den Begriff als Form des Wiſſens ſezt und die andre das Urtheil: ſo hätten wir alle Form des Wiſſens geleugnet, und wären in der Skepſis.

1. Dies wäre die am meiſten ſyſtematiſche Art des indirecten Verfahrens der Skepſis. S. oben §. *).

2. Idealismus und Realismus, wenngleich gewöhnlich anders deducirt, haben durch dieſe Darſtellung nichts verloren. Die hier aufgeſtellte Poſition eines jeden iſt in jeder idealiſtiſchen und realiſtiſchen Darſtellung geradezu oder implicite enthalten **).

§. 171.

Da wir aber nur die Negation beider, wodurch jeder Eine Form des Denkens als Form für das Wiſ-

---

*) §. 73.

**) S. C, XXXVIII. zu §. 170—172.; D, 38. 39. In D. beſonders zu beachten die Bemerkung a. das tranſcendente ſei die Indifferenz beider Formen (vergl. §. 144.); b. das Begriffsbildungsſyſtem ſei auf die Urtheilsgeſammtheit durchgängig und zwar ſo zu beziehen, daß jeder Punkt in dem erſten auf die Geſammtheit der andern gehe, und umgekehrt, d. h. jeder Begriff auf die geſammte Gemeinſchaftlichkeit des Seins (= auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung), und jedes Urtheil auf die geſammte Identität des idealen und realen.

ſen ausſchloß, geleugnet haben: ſo nehmen wir die Poſition eines jeden gegen die Ausſchließung des andern in Schuz.

1. In den gewöhnlichen Darſtellungen leugnet der Idealismus nicht, daß man urtheilend auch weiß, aber wol nur deswegen, weil er unſer eigentliches Urtheil nicht kennt. Der Saz aber kommt in jedem Idealismus vor, daß das einzelne Ding als ſolches kein gewußtes iſt, und der führt auf jenen. Denn es iſt nicht eine ſtrenge Unendlichkeit von Urtheilen nöthig, indem ein endliches zwiſchen Anfang und Ende beſchloſſenes Ding auch durch endliches Denken muß erſchöpft werden können, in ſofern überhaupt eine Erſchöpfung auch unter der Form des Begriffs möglich iſt. Alle Subſumtion eines niederen Begriffs unter den höheren iſt aber in Bezug auf dieſen auch eigentliches Urtheil.

2. Jede Darſtellung des Realismus (in dieſem Sinne) muß nominaliſtiſch ſein, d. h die Begriffe nur als Zeichen anſehen. Einen, der dieſes nicht thäte, hätten wir hier nicht widerlegt.

§. 172.

Vermöge unſerer Widerlegung alſo des Idealismus und Realismus behaupten wir, es gebe Wiſſen ſowol unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils.

Beides kann aber nicht getrennt ſein, da alles Wiſſen Eines iſt, und auch Begriff und Urtheil ihrer Natur nach durch einander bedingt ſind *).

Randbem. D. h. 1. a. identiſch vollzogene Begriffe, b. eine Theilung des Seins **), welche den nach Gegenſäzen conſtruirten Begriffen ent-

*) S. D, 39. über die Art und Weiſe, wie das Wiſſen unter der einen Form auf das unter der andern zu beziehen iſt. §. 170. Anmerk.

**) Vorleſ. 1818. Ein getheiltes Sein. Denn die Begriffe ſind 1. ſubordinirt, 2. coordinirt. Im Coordinirtſein werden ſie am beſten auseinander gehalten. Soll es aber ein Wiſſen ſein: ſo muß, damit ihm das Sein entſpreche, in dieſem eine Theilung ſein. Die coordinirten Be-

ſpricht; 2. a. identiſch vollzogene Urtheile, b. eine Entwikkelung *) des Seins, welche dem Verhältniß der Subjecte zu den Prädicaten entſpricht.

§. 173.

Wenn daſſelbe Sein als Begriff gewußt werden kann und auch als Urtheil (S. §. 171. 1. das unterſtrichene): ſo iſt auch das Sein, welches allem als Begriff gewußten und allem als Urtheil gewußten ſelbſt nicht eigentlich gewußt zum Grunde liegt, nur Eines **).

§. 174. a.

Das abſolute Subject und die abſolute Einheit des Seins ſind zwar als Gedanken genetiſch verſchieden, drükken aber nur daſſelbe Sein aus.

Randbem. Weil beides Wiſſen daſſelbe iſt, ſind auch beide Grenzen daſſelbe ***).

---

griffe ſchließen nämlich einander aus, beim Sein aber iſt dies nur eine Theilung.

*) Vorleſ. 1818. Eine Entwikkelung des Seins. Wird geurtheilt: ſo wird etwas ausgeſagt, was im Subject nur ſeiner Möglichkeit nach geſezt iſt. Nun ſchließen die Urtheile, durch welche wir ſucceſſive zu demjenigen gelangen, was ſich von einem Dinge ausſagen läßt, einander aus, was aber den Gegenſtand betrifft: ſo ſind ſie nur die Entwikkelung deſſelben. — Vergl. E, XXXV. Vorleſ. das unterſtrichene.

**) Vorleſ. 1818. Das heißt, es giebt keine Trennung des Weſens der Dinge von ihrer Erſcheinung.

***) Vorleſ. 1818. Von den Grenzen muß daſſelbe gelten. Und nun iſt uns nicht mehr bloße Ahndung, daß was wir am obern Ende des Begriffs und des Urtheils gefunden haben identiſch iſt (§. 164. 166.), ſondern wir können es uns conſtruiren. Das Wiſſen nämlich iſt nur ein Wiſſen vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Sein, und wir ſagen, Es iſt daſſelbe Sein, was jezt unter der Form des Begriffs jezt unter der Form des Urtheils gedacht iſt. Was an der Grenze des Begriffs iſt, iſt ſeiner Form nach kein Begriff mehr, weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufſtellen können. Damit ſprechen wir ihm aber nur die Form des Wiſſens ab, nicht den Inhalt; dem Inhalte nach liegt es in derſelben Reihe mit allem übrigen Wiſſen. Der Inhalt des Wiſſens aber iſt das Sein, hier alſo das Sein, wovon ein wirklicher Begriff nicht zu vollziehen iſt. Am Ende des Urtheils

§. 174. b.

Auch materialiter ſind ſie als Gedanken betrachtet daſſelbe.

Denn das abſolute Subject wäre noch nicht dieſes, wenn von ihm noch könnte in einem eigentlichen Urtheil prädicirt werden, daß es gedacht würde. Und die abſolute Einheit des Seins wäre noch nicht dieſe, wenn noch etwas außer ihr geſezt wäre, was in einem eigentlichen Urtheil von ihr könnte prädicirt werden.

Randbem. Das abſolute Subject iſt die Beſchränktheit *), zu der ſich alles andere als ein verringertes verhält, von welchem etwas ausgeſchloſſen iſt. Der höchſte Begriff iſt die abſolute Einheit, zu der ſich alles andre verhält wie ein verringertes, indem es unter einem Gegenſaz ſteht **).

---

ferner finden wir das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann. So fehlt die Form des Urtheils. (Dies ſcheint dem §. 154. Vorleſ. 1818 zu widerſprechen, wo geſagt iſt, die Idee des abſoluten Seins ſei kein Urtheil dem Inhalte ſondern bloß der Form nach. Aber man bedenke, daß dort das negative, hier das eigentliche Urtheil gemeint iſt. Im negativen Urtheil iſt der Inhalt Null, alſo nichts als die Form des Urtheils.) Es iſt aber ein angelegtes Urtheil, wie jenes ein angelegter Begriff, und das ihm zum Grunde liegende Sein iſt ein ſolches, daß wir auch das Urtheil darüber nicht mehr vollziehen können. Dort wie hier wird alſo vorgeſtellt das Sein, das über jene beiden Formen hinausgeht, und ſeinem Inhalte nach als unvollzogener Gedanke daſſelbe iſt, während geneſiſch beides verſchieden iſt, indem wir zu dem einen vom Begriff, zu dem andern vom Urtheil aus kommen.

*) Muß offenbar heißen die Unbeſchränktheit.

Vorleſ. 1818. Vom eigentlichen Urtheil ausgehend, welches das Prädicat nur der Möglichkeit nach im Subject ſezt, kamen wir auf das abſolute Subject, worin nichts nur der Möglichkeit nach enthalten, wovon alſo nichts der Wirklichkeit nach ausgeſchloſſen iſt, auf das unbeſchränkte und unendliche, zu welchem alle anderen möglichen Subjecte ſich als ein verringertes verhalten, von denen etwas ausgeſchloſſen iſt, damit etwas von ihnen ausgeſagt werden könne.

**) Vorleſ. 1818. Beim Begriff gingen wir davon aus, daß in jedem höheren immer coordinirte wären, die ſich gegenſeitig ausſchlöſſen. Kein coordinirter konnte alſo der höchſte ſein, ſondern nur der, welcher auf keinem Gegenſaze mehr beruht, auch nicht auf dem zwiſchen Begriff und Gegenſtand. Alſo iſt der höchſte die abſolute Einheit, wozu alles an-

dere ſich wie ein verringertes verhält. So iſt nun beides eins, das oberſte Ende des Begriffs und das des Urtheils, und in dieſer Einheit haben wir den tranſcendenten Grund alles Wiſſens, die abſolute Einheit gefunden, die gleich iſt der abſoluten Unendlichkeit, und zwar eine Einheit nicht aus Mangel, weil ſie keine Vielheit ſein könnte, ſondern weil ſie Unendlichkeit iſt; und eine Unendlichkeit, die nicht ein verworrenes mannigfaltiges iſt, ſondern Einheit. Alles andre iſt abhängig von dieſem tranſcendenten Grunde alles Wiſſens, der nicht Wiſſen in uns iſt, auf den aber alles Wiſſen bezogen werden muß und der unſer geſammtes Wiſſen begleitet. So weit alſo haben wir auf dieſem Wege den tranſcendenten Grund des Wiſſens gefunden. Indem wir ihn gleich gefunden haben als etwas, das nicht vollzogen werden kann: ſo haben wir auch keine Ausſicht noch mehr davon zu finden. Deſto nothwendiger aber iſt es, daß wir ihn uns rein erhalten und uns hüten ihm wiſſentlich oder unwiſſentlich etwas zu ſubſtituiren, was noch im Bereiche des Wiſſens ſelbſt liegt, ſchon um das formale Princip nicht zu verfehlen, das wir ihm gleichgeſezt haben. (S. Einleitung §. 13. seqq. und §. 75. seqq.) —

Hier iſt nun zuvörderſt ein Blikk zu werfen auf die Beil. A, die von dieſer Stelle an überhaupt die anziehendſten Vergleichungspunkte darbietet.

Schleiermacher entwikkelte 1811 bis zur zwölften Stunde, ohne einen Abſchnitt zu machen, wie wir ihn im Text §. 137. und auch in andern Darſtellungen gefunden haben, die Unterſuchung über den tranſcendenten Grund des Wiſſens bis auf den Punkt, den der Text in §. 164—166. enthält, alſo bis auf die Denkgrenzen. Von XII—XIV. ſucht er das von der Anſchauung des Denkens aus gefundene (Begriff und Urtheil) auch dem Wiſſen zu ſichern (§. 168—174.), und geht dann (noch in XIV.) darauf über, das Wiſſen unter beiden Formen, ſofern ihnen im Sein etwas entſprechen müſſe, von ſeiner tranſcendentalen Seite zu betrachten, alſo auf §. 180. seqq. des Textes.

Die Beilage C, XXXVIII. XXXIX. erklärt, ſie laſſe nun die Beziehung der tranſcendentalen Vorausſezung auf das formale ruhen, um dieſe an und für ſich genauer ins Auge zu faſſen. Es ſei dieſelbe aber als eine zweiſeitige gefunden, als allem wirklichen Denken vorhergehend und über alles wirkliche Denken hinausgehend, und es müſſe ihr nach beiden Richtungen ein Sein entſprechen. Um dieſes zu finden, ſei zunächſt das beiden Formen des wirklichen Denkens im Sein entſprechende zu ermitteln. In der Ausführung ſchließt ſie ſich möglichſt an den Text an.

Die Beilage E, XXXVI. will daſſelbe als C, kann ſich aber dabei nicht eben ſo an den Text halten, weil ſie viel mehr von demſelben ſchon vorweggenommen hat, und wo es an die nähere Betrachtung der tranſcendentalen Vorausſezung geht, alles dazu gehörige zuſammenfaſſen will, während der Text und die andern Darſtellungen was der Art von

§. 175.

Zuerſt, Das Wiſſen unter der Form des Begriffs, ſofern es von allen identiſch producirtes Denken iſt, und nur in der vereinten Thätigkeit beider Functionen ſein Weſen hat, kann nicht in der organiſchen Function gegründet ſein.

1. Weder in der Zuſammengehörigkeit der organiſchen Affectionen (S. §. *)). Dieſe iſt vielmehr ſelbſt durch die identiſche Begriffsproduction bedingt. Denn ich bekomme das Materiale eines anderen nur unter der Geſtalt ſeines Denkens, und und kann mir aus dieſem das Materiale nur reduciren, in ſofern ſein Denken in meinem aufgeht **).

---

der Betrachtung des Begriffs aus gefunden wird, an dieſe, was von der Betrachtung des Urtheils aus, an dieſe anknüpfen.

Die Vorleſ. 1818, dem Text am nächſten verwandt, leiten das zunächſt folgende ſo ein, Nun fragt ſich, wie das Wiſſen in ſeinen beiden Formen innerhalb ſeines tranſcendenten Grundes begründet iſt. Nämlich innerhalb deſſelben heißt, im Gebiet des wirklichen Denkens, der Begriffe und der Urtheile, die vollzogen werden können. Da ſind nun die das Denken überall begleitenden Gründe des Wiſſens die verſchiedenen Functionen des Denkens, die organiſche und die intellectuelle. Wir haben ſchon hie und da über das Verhältniß der Formen des Denkens zu dieſen beiden Elementen in allem Denken etwas ausgeſagt, aber nur beiläufig um eines andern willen, alſo ohne es in dem eigentlichen Gang unſrer Unterſuchung ins reine gebracht zu haben. Dies müſſen wir nun in Beziehung auf das Wiſſen nachholen. Früher konnten wir es nicht, weil wir noch nicht wußten, ob es unter beiden Formen, der des Begriffs und der des Urtheils, ein Wiſſen gebe. Wir fragen alſo, Iſt das Wiſſen in beiden Functionen, in der organiſchen und in der intellectuellen, gleichmäßig begründet, oder in der einen primitiv und in der andern nur ſecundär?

Wo und wie C. auch ſchon früher und E. dieſen Gegenſtand abhandeln, ſiehe oben §. 117. Vergl. auch D, 23. und 26. —

*) §. 120.

**) Vorleſ. 1818. Es giebt z. B. verſchiedene Hypotheſen in den Naturwiſſenſchaften, wonach die naturwiſſenſchaftlichen Gegenſtände verſchieden bezeichnet werden. Hat nun jemand ein Factum geſehen, das ich nicht geſehen habe: ſo theilt er es mir mit durch Urtheile. Hier hat er

2. Eben ſo wenig in der allerdings den denkenden Einer Art weſentlichen Einerleiheit der organiſchen Function. Denn die Begriffe als ſolche ſind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt ſchon daraus, daß dieſelbe organiſche Affection auf ganz verſchiedene Begriffe führt zu verſchiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines beſtimmten Grün, dann einer beſtimmten Kryſtalliſation, endlich eines beſtimmten Geſteins. Man kann nicht einwenden, dies rühre in jenen Fällen nur von einer Richtung des Denkens her, in der ich den ganzen Gehalt der organiſchen Affection nicht auffaſſe; wenn ich aber dieſen auffaſſe, müſſe *) immer derſelbe ſein. Denn irgend ein wahrgenommenes geht nie in einem Begriffe ganz auf, und dieſe Relativität, ohne welche der Begriff gar nicht zu Stande käme, zu beſtimmen hängt von der intellectuellen Thätigkeit ab, ohne welche auch ſchon die Wahrnehmung nicht begrenzt werden könnte.

Anmerk. Daher ſo viele Mißverſtändniſſe der Kinder bei unſern Beſtrebungen ihnen zur Begriffsbildung zu verhelfen, wenn ſie nicht wiſſen, in welcher Reihefezung wir eben begriffen ſind **).

Subjecte und Prädicate mit einander verknüpft, und ich muß dieſe Begriffe nicht nur kennen, ſondern ſelbſt haben, wenn ich mir ſeine Thatſache unmittelbar aneignen ſoll. Sind alſo dieſe Begriffe aus einem von mir nicht anerkannten Schematismus: ſo kann ich ſie nicht brauchen; aber da ich das geſehene Factum nicht verwerfen kann: ſo überſeze ich ſeine Begriffe in die meinigen, und eigne mir dadurch ſeine Thatſache an. In jeder einzelnen Operation der Aneignung fremder Wahrnehmung wird alſo entweder Gleichheit der Begriffe, oder, wenn dieſe fehlt, eine ſolche Ausgleichung derſelben vorausgeſezt, daß das Reſultat daſſelbe iſt.

*) der Begriff.

**) Vorleſ. 1818. Will ich z. B. einem Kinde einen Begriff geben von der grünen Farbe: ſo muß ich ihm einen Gegenſtand vorhalten, an welchem es durch organiſche Function dasjenige wahrnehmen kann, was ich ihm als das grüne bezeichne. Woran aber ſoll das Kind wiſſen, ob es das Grün mit der Geſtalt oder der Schwere, oder mit etwas anderem an dem Gegenſtande verbinden ſoll? Soll es einen Ton fixiren:

§. 176.

Es kann also eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduction nur geben, in wiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist. D. h. Giebt es ein Wissen: so muß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein.

1. In ihr begründet und in ihr auf zeitlose Weise gegeben, ist gleich. (Wie man sagt, daß im Saamen die ganze Pflanze, die eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist.) Will man annehmen, in Einem Moment werden von allen Menschen zusammengenommen alle Begriffe producirt: so sieht man, in der Vernunft, welche in ihnen allen dieselbe ist, sind alle diese Begriffe auf gleiche Weise begründet, und das heißt, die, welche jeder einzelne eben nicht producirt, weil ihm dazu die organische Veranlassung fehlt, sind in seiner Vernunft eben so gesezt, aber zeitlos.

2. Da dieses dem transcendentalen Gebiet angehört: so wird man immer desto mehr aus der philosophischen Rede herauskommen, je mehr man einen lebendigen und positiven Ausdrukk sucht. Man kann nicht sagen, die Begriffe schlummern in der Vernunft bis sie durch eine organische Veranlassung gewekkt werden, denn sie sind vorher nicht als Begriffe gegeben. Aber die Vernunft ist als lebendige Kraft, abgesehen von ihrer augenblikklichen Production, die lebendige Kraft zur Production aller

---

wie soll es wissen, ob das Zeichen, dessen ich mich bediene, der Höhe oder Tiefe, der Intension, oder der Geschwindigkeit des Tons gelten soll? Es kann nur aus dem Zusammenhang errathen, was ich gemeint habe, und räth es falsch: so fixirt es sich einen falschen Gebrauch eines Wortes. —

Vergl. Beil. C, XXXIX. zu §. 175. und XXVI. zu Anfang. Ferner das zu §. 170. aus D. angeführte, und Beil. A, 1—11. den zweiten Absaz des transcend. Theils.

wahren Begriffe; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe.

3. Das einzige würdige und dem strengen Stil sich nähernde Bild ist, daß so wie die Gottheit der Ort aller lebendigen Kräfte, so die Vernunft der Ort aller wahren Begriffe ist *). Die Productionsweise jedes Begriffs ist an einem besondern Punkt in der Vernunft als eine lebendige Kraft gesezt.

4. Dieses zeitlose Vorhandensein aller Begriffe in der Vernunft ist das wahre in der Lehre von den angebornen Begriffen, in sofern diese der Lehre entgegentritt, welche alle Begriffe nur als secundäre Producte aus der organischen Affection ansieht. Aber falsch ist der Ausdrukk, in sofern darin liegt, daß die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesezt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Functionen.

Randbem. Die Voraussezung, die immer nur an der Grenze liegen darf, wird dadurch in das Gebiet des Bewußtseins hineingezogen, und also zu viel gesezt **).

---

*) Vorles. 1818. Die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe. Der Ausdrukk Ort soll das zeitlose umfassen und den Grund, nur müssen wir das räumliche wegdenken. Wie die alten sagten, die Gottheit sei der Ort aller lebendigen Kräfte: so sagen wir dem analag, die Vernunft ist der Ort aller wahren Begriffe.

**) Vorles. 1818. In den älteren metaphysischen Darstellungen hat man nicht die empirische Behauptung, daß die Begriffe ihre Realität in der organischen Affection haben, an sich selbst angefochten, sondern man hat ihr die Lehre von den angebornen Begriffen als Hypothese entgegengesezt. Indem man sagt, Angeborne Begriffe: so werden Begriffe selbst gesezt vor aller Erregung der organischen Function, und das ist rein hypothetisch, nie nachzuweisen und auch als Voraussezung nicht anzunehmen. Voraussezungen finden nur statt an der Grenze eines Gebietes, und man darf niemals mehr hineinlegen, als nothwendig ist, wenn die Realität dessen dargethan werden soll, was nothwendig und anerkannt ist. Dasjenige nun, wofür wir hier die Voraussezung machen, ist das Bewußtsein selbst; was also in diesem ist, die Begriffe nämlich, darf in jener nicht sein. Mithin ist sie falsch, sofern sie Begriffe sezt vor der organischen Affection.

5. Falſch oder unzureichend iſt auch das unter dieſem Ausdrukk enthaltene, in ſofern man nur einige Begriffe für angeborne will gelten laſſen. Theils nämlich nur ethiſche nicht phyſiſche, theils nur höhere nicht niedere *). Dieſe Beſchränkungen erlangen nur dann einen Schein, wenn man höhere ethiſche und niedere phyſiſche zuſammenſtellt. Die niederen ethiſchen aber, die beſtimmten Formen des guten und ſchönen, ſind nicht mehr angeboren, als die Begriffe beſtimmter Gattungen und Arten von Naturdingen. Höhere und niedere Begriffe ſind aber auch auf gleiche Weiſe zeitlos in der Vernunft geſezt, da das begriffmachende in den niederen nur die höheren ſind, und in den höheren auch die Beſtimmungen der niederen der Potenz nach müſſen enthalten ſein.

Randbem. Wenn man die niederen mit Einſchluß der einzelnen nicht für angeboren halten will: ſo kann man mit demſelben Recht bloß den Begriff des Dinges für angeboren halten, als welchen der Menſch immer zu realiſiren ſuche; jedes irgend wie beſchaffene Ding aber könne er nur durch die Erfahrung haben. Und ſo zerſtört ſich die Vorausſezung wieder; denn das Ding iſt am Ende nichts, als daß etwas dem Ich gegenüberſtehen muß, alſo die Möglichkeit der Erfahrung **).

§. 177.

Die im Syſtem des Wiſſens liegenden Begriffe entwikkeln ſich alſo auch in jeder Vernunft auf gleiche

---

*) Vorleſ. 1818. Die leibniziſche Philoſophie beſonders macht einen Gegenſaz zwiſchen angebornen und erworbenen Begriffen, den wir durchaus nicht annehmen können.

**) Vergl. C, XXXIX. zu §. 176. D, 40. E, XXVIII. und das aus XXIX. unter §. 122. angeführte, wo Begriffsanfänge und intellectuelle Oerter genannt wird, was hier das Geſeztſein der Begriffe auf zeitloſe Weiſe. Beſonders ſ. E, XLI. und XLII, A, 1 und 2 für dieſen und den folg. §., um Schl's Verhältniß zu beiden Theorien, der von den angebornen Begriffen und der von der Ueberlieferung der Begriffe, ſei es durch Mittheilung von einem Menſchen an den andern, ſei es durch außermenſchliche Off.nbarung, ſo weit es an dieſer Stelle möglich iſt, zu überſehen. Vergl. auch D, 10 und 11. und oben §. 57—62. ſo wie unten §. 189—192.

Weiſe auf Veranlaſſung der organiſchen Affection, und
s giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes
urch andre.

Kandbem. Nebenbei liegt hierin, daß die Differenz in der Begriffs-
dung, die das ſubjective hervorbringt, nur müſſe zunächſt in der organi-
n Function geſucht werden *).

1. Schon in der Idee des Wiſſens liegt ja das Poſtulat,
aß jeder ſich dies Denken eben ſo ſoll conſtruiren können, und
er Begriff iſt auch nur in der Production **).

2. Im Gebiete des Wiſſens giebt es alſo auch kein Verhält-
ß wie zwiſchen Erfinder und Nachahmer ***), ſondern alles
ahrhaft erfundene kann nur außerhalb des Wiſſens im Gebiet
es unbeſtimmten Denkens liegen, und im Wiſſen iſt jeder nur
rimus inter pares.

3. Dieſes iſt das richtige in dem platoniſchen Ausdrukke,

*) Vorleſ. 1818. Wohl zu merken, wir reden hier nur von der reinen Idee des Wiſſens, die Erklärung der Aberrationen für einen andern Ort aufſparend. Vorläufig aber dieſes. Wir werden von hier aus auf die Differenz der Begriffe geführt. Denn wenn wir feſtſezen, daß wir ſie nicht durch andre empfangen: ſo fragt ſich gleich, Geſchieht denn gar nichts, wenn ich einen Begriff durch Worte mittheile? Allerdings geſchieht etwas, aber oft wird auch anderes empfangen als ich mittheile. Worin liegt das? Nicht in der allen identiſchen Vernunft, ſondern darin, daß auch in dieſer trokknen Mittheilung die organiſche Function ihre Rolle ſpielt, denn der Begriff will immer erſt Bild werden, und da tritt die organiſche Function dazwiſchen. Was die Sache ſelbſt betrifft: ſo liegt in der Idee des Wiſſens, daß jeder ſich ſoll das Wiſſen ſelbſt conſtruiren können wie der andre, alſo daß keiner der Mittheilung des andern bedarf. Ohne das in jeder Vernunft geſezte identiſche Begriffsſyſtem gäbe es auch gar keine Verſtändigung durch Zeichen zwiſchen ſolchen, die in der Sprache nichts mit einander gemein haben. Dieſe ſtiften bloß die gemeinſame Erregung der organiſchen Function, worin ſich der Begriff auf gleiche Weiſe erzeugt. Was darin abweichendes vorkommt, liegt wieder in den Aberrationen. — Vergl. C, XL. und D, 40. zu §. 177.

Vergl. §. 86—89.

Vorleſ. 1818. Dies Verhältniß iſt bloß auf dem Gebiete der Kunſt und der Praxis.

daß jedes Lernen nur ein Erinnern sei *). Sonst der Ausdrukk eben so mißverständlich als das angeborne. Wir haben den Begriff, ehe er zuerst in uns entsteht, noch nicht als Begriff in uns gehabt, sondern der Vernunft ist nur der Schematismus aller wahren Begriffe als lebendiger Trieb eingeboren.

§. 178.

Indem wir den Anspruch auf gleichmäßige Begriffsproduction absolut angesehen auf das ganze menschliche Geschlecht ausdehnen: so knüpfen wir sie an die Gleichheit des Selbstbewußtseins in allen.

1. Kinder und rohe Menschen machen die Prätension auch an Thiere u. s. w., weil in ihnen zwar das Bewußtsein des Lebens überhaupt, aber noch nicht das specifische des menschlichen Bewußtseins bis zu einer gewissen Klarheit entwikkelt ist. Natürlich ist dies Hyperbaton, weil wir uns für die bewußtlosere Praxis des gemeinen Lebens nie vollkommen davon losmachen können. Wir kommen aber davon los, in wiefern wir den Thieren kein Ich zuschreiben, d. h. keine zusammenhangende Wahrnehmung ihrer inneren Affectionen, wenn auch die äußeren als gleich gesezt werden.

2. Wir knüpfen sie nicht an die gleichen äußeren Affectionen, da wir vielmehr durch jede Mittheilung eine Gleichheit der Begriffe auch bei verschiedenen äußeren Affectionen bezwekken. Also ist kein Anknüpfungspunkt übrig als die Identität der organischen Affection abgesehen von ihrem objectiven Inhalt, also rein von ihrer innern Seite betrachtet. Dies ist die intellectuelle Seite von dem Eindrukk der Identität der Gestalt.

*) Vorles. 1818. Das wahre darin ist, daß es kein Lernen giebt. Das Erinnern sezt die angebornen Begriffe voraus. Dies hat aber Platon nie auf doctrinale, sondern auf mythische Weise gesagt, und an seine mythische Darstellung knüpft sich der positive Ausdrukk, daß das Empfangen der Begriffe ein Erinnern sei, kein Lernen. Das negative aber, daß es kein Lernen der Begriffe giebt, ist die reine Wahrheit.

3. In wiefern nun in dieſer Anknüpfung geſezt iſt, daß im Selbſtbewußtſein ſich das ganze Syſtem der Begriffe entwikkeln könne und müſſe, iſt dieſes das richtige in der Idee vom Mikrokosmus, deren Wurzel iſt, daß der Menſch alle Stufen des Lebens in ſich hat, und hieran ſeine Vorſtellungen vom äußern Sein anbildet *).

§. 179.

Wenn die das Wiſſen conſtituirenden Begriffe ein ganzes bilden: ſo bilden nicht etwa die andern Begriffe ein andres ganzes außer dieſem, ſondern ſie hangen dieſem an als Uebergangspunkte.

1. Nicht nur diejenigen, welche als Irrthümer einerlei Gegenſtand mit einem Wiſſensbegriff haben, haben dieſelbe Quelle, ſondern auch die ſcheinbar frei gebildeten. Denn auch dieſe ſind höher angeſehen Irrthümer (z. B. Centaur und Sirene), da der Gegenſtand des Wiſſens und Denkens nur Einer iſt im ganzen **).

2. Wenn auch nicht je weniger Wiſſen, deſto mehr freies Denken, und je mehr, deſto weniger, weil das wenige Wiſſen, in wiefern im Mangel der Aufregung des Triebes gegründet,

---

*) Vorleſ. 1818. Hierdurch allein iſt auch die Möglichkeit einer Mittheitheilung der Begriffe geſezt. — Vergl. Beil. C, XL, 5 D, 41. zu §. 178.

**) Vorleſ. 1818. Wenn es Begriffe giebt, die nicht in das Syſtem des Wiſſens eingehen, was ſind und bedeuten ſie? Ein Begriff geht nur in ſofern nicht ins Wiſſen ein, als wir ihn als einen willkührlichen ſezen. Wir abſtrahiren hier nämlich vom Irrthum; denn ein falſcher Begriff hat immer einen wahren, der ihm entſpricht, und ſezen wir alſo dieſen lezteren: ſo wird er allerdings ins Wiſſen eingehen. Es giebt aber Begriffe, die für ſich betrachtet nicht als irrige nachgewieſen werden können, und die doch nicht ins Wiſſen eingehen. Solche machen entweder gar keinen Anſpruch, daß ihnen ein Sein entſprechen ſoll, oder wenn ſie es thun: ſo haben wir die richtigen Begriffe, wozu ſie die falſchen ſind, noch erſt zu ſuchen. Der Begriff Centaur z. B. iſt jezt ein ſolcher, der gar keinen Anſpruch darauf macht ins Wiſſen einzugehen.

auch wenig freies Denken zuläßt, und umgekehrt: so kann man doch ſagen, Wenn das Wiſſen nach allen Seiten hin völlig vollendet wäre: ſo würde das Denken *) aufhören. Es beſteht nur in Verſuchen, auch ſolche Zweige des Begriffsſyſtems zu gewinnen, wozu noch keine organiſche Affection gegeben iſt, oder ſolche organiſche Reſultate aufzufaſſen, wozu der richtige Subſumtionsweg noch nicht gefunden iſt, oder das fehlende äußere Sein zu ergänzen, welches alles mit dem Wiſſen ſelbſt aufhört.

3. Glaubt man nun, das Verfahren mit dieſem Denken ſei das Element der Kunſt oder der Poeſie: ſo folgt freilich, daß die Kunſt abnehmen muß in dem Maaß als die Wiſſenſchaft zunimmt; aber die Anſicht möchte unrichtig ſein **).

---

*) Dieſes, wie es hier ſteht, widerſpräche allem früheren, beſonders dem §. 86. vergl. mit C, XVIII. zu §. 86. Es iſt aber auch offenbar ſtatt ſo würde das Denken zu leſen ſo würde das freie Denken.

Vorleſ. 1818. Für die andern Begriffe aber, die nicht in das Syſtem des Wiſſens eingehen, weil wir die richtigen dazu noch nicht gefunden haben, gilt dieſes, daß beides nur eins und daſſelbe ſein kann, einem Begriff ſeine Stelle anweiſen können in der Totalität der Begriffe und die Ueberzeugung haben von ſeiner Wahrheit. Wenn alle Begriffsbildung von Anfang an darauf angelegt wäre eine Totalität zu bilden, ſo würde man nur an einer gewiſſen Stelle dazu kommen einen Begriff zu bilden. Das geſchicht aber nicht, und die Begriffe haben immer noch etwas an ſich von ihrer erſten chaotiſchen Auffaſſung. Je mehr ſich nun ein neues Denken von dem chaotiſchen aus organiſirt, deſto mehr gibt es willkührliche Begriffe, von denen wir nicht wiſſen, ob ſie wahr oder falſch. Je mehr das kunſtmäßige Denken, womit jeder Begriff ſeine Stelle im ganzen erhält, eingeleitet iſt, deſto mehr muß das willkührliche Denken aufgehoben werden; und ſind alle unſre Begriffe in ſolches Syſtem aufgenommen; ſo kann es gar keine willkührlichen Begriffe mehr geben. Wir ſehen alſo, das willkührliche Denken bildet nicht ein ganzes Gebiet für ſich, ſondern ſoll allmählig im Gebiet desjenigen Denkens, das im Wiſſen aufgeht, verſchwinden. Jeder hat ſo viel Ungewißheit, Willkühr, als er noch nicht ſeine Begriffe im ganzen hat, und iſt ſo lange auch immer nur ein Uebergangsmenſch.

**) Vorleſ. 1818. Was diejenigen willkührlichen Begriffe betrifft, wo wir keinen Anſpruch auf das Sein einräumen: ſo mögen ſie vom Irrthum ausgegangen ſein. So können wir ihrer viele nachweiſen (Centaur), die als einem Sein entſprechend gedacht wurden. Sobald [illegible]

ell.

enn der Begriff hatte in diesem Gegensaz sein Wesen, in ihm gesezte war in dieser Form gesezt. Es giebt , worin das Sein dem Begriff als solchem entsprechen dieses.

iese Lehre ist die Lehre von den Ideen, oder dem Rea= Begriffe.

iese Theorie hängt schon zusammen mit dem Verwerfen ischen Ansicht als ausschließend, und man muß hier stellen Realismus der Begriffe und Realismus der ein= inge. Denn wenn die absolute unbestimmte Mannig= nicht das ganze Sein ist: so muß es, da jene unter riff liegt, ein dem Begriff gleichgestelltes oder auch über ltes Sein geben.

Wenn man Lehre von den Ideen und Lehre vom Rea=

Irrthümer eingesehen sind: so sind sie auch keine Begriffe mehr. existiren dann nur noch als Bilder, und als solche können sie der t anheimfallen. Es ist daher falsch, der Kunst nachzusagen, sie sei Spiel mit erdichteten Begriffen. Ihren Bildern können erdichtete iffe zum Grunde gelegen haben, aber dieser selbst bedarf sie nicht, ß auch für ihr Gebiet gelten muß, alles willkührliche Denken solle

lismus der Begriffe gleich ſtellt: ſo ſezt man Idee und Begriff nicht gleich. Im antiken platoniſchen Sprachgebrauch werden die drei Worte *εἶδος ἰδέα γένος* vermiſcht gebraucht theils für das im Denken theils für das im Sein geſezte allgemeine. Später hat man Idee für das lezte genommen, oder auch für den Begriff als Wiſſen, alſo in wiefern ihm ein ſolches entſpricht.

§. 181.

Wie der niedere Begriff im höheren ſeiner Möglichkeit nach gegründet iſt und in der Mannigfaltigkeit näherer Beſtimmtheit jenen zur Anſchauung bringt, der höhere aber ein productives Zuſammenfaſſen einer Mehrheit des niederen iſt: ſo iſt auch das niedere Daſein ein das höhere zur Anſchauung bringendes, oder deſſen Erſcheinung, und ſeiner Möglichkeit nach nur im höhern gegründet; und das höhere iſt der productive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erſcheinungen.

Alſo das den Gattungen und Arten als allgemeinen Begriffen entſprechende Sein ſind die lebendigen Kräfte als für ſich geſeztes und ſezbares Sein, und das den einzelnen Vorſtellungen als niederen entſprechende ſind die Erſcheinungen.

§. 182.

Wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein beſonderer, und ein beſonderer ein allgemeiner ſein kann, und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beſchränkt iſt: ſo kann auch jede ſubſtantielle Kraft als Erſcheinung und jede Erſcheinung als Kraft betrachtet werden, und iſt eben dadurch das Gebiet des ſubſtantiellen Seins begrenzt.

Die untergeordnete = mehr ſpecifiſche Kraft iſt eine von den

Erſcheinungen einer höheren, und jedes einzelne Ding (Menſch), in Beziehung auf ſeine Gattung (Menſchheit) nur Erſcheinung, iſt doch wieder Kraft, in ſofern es eine Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen aus ſeiner Einheit, die in ſofern auch im Begriff zuſammengefaßt werden kann, hervorbringt, und ſo überall *).

§. 183.

Eben deshalb kann die höchſte Steigerung des Begriffes der Kraft nicht dasjenige ſein, was der oberen Grenze des Begriffes entſpricht, nämlich die Gottheit.

Randbem. Die höchſte Kraft iſt noch immer Glied des Gegenſazes, nur daß ſie nicht zugleich Erſcheinung iſt; liegt alſo noch im Gebiet des Begriffs, nicht darüber hinaus.

1. Dieſe Conſtruction der Gottheit, die pantheiſtiſche, kommt auf zwiefache Art zu Stande. a. Auf der Seite der abſtracten Begriffe durch Aufſteigen in den Gegenſäzen, indem man das ideale und das reale als die beiden höchſten Kräfte anſieht, und diejenige, von welcher beide ausgehen, als die, über welcher keine andre kann gedacht werden. b. Auf Seite der lebendigen Begriffe, indem man von den Gattungen aufſteigt zur Einheit der Lebenskraft und durch Coordination des lebloſen zur Einheit des Weltkörpers, dann durch Coordination der Pluralität der Weltkörper zur Einheit der weltbildenden Kraft, in welcher, weil alles reale Denken in der organiſchen Natur eingeſchloſſen ſein muß, auch der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt.

*) V.rgl. über §. 180—182. Beil. A, XIV—XVII.; Beil. C, XL. zu §. 180—182., wo die den Text erläuternden Exemplificationen ſo genügend ſind, daß die Vorleſ. 1818, die hier eine Lükke haben, nicht werden vermißt werden. Schlimm aber iſt es, daß die Lükke ſich auch über die vier zunächſt folgenden Paragraphen erſtrekkt.
Die Beilage E, XXXVI. seqq. iſt wohl zu vergleichen, aber am beſten erſt nach §. 199., weil ſie durchaus das im Sein dem Begriff und dem Urtheil entſprechende zuſammenfaßt.

§. 184.

Die Ueberzeugung von der Gottheit liegt alſo nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegenſaz der Kraft und Erſcheinung im Sein.

1. Wäre dieſes: ſo müßten wir auch die Gottheit eben ſo lebendig und unmittelbar anſchauen können, wie wir die Gattungen anſchauen, welches unmöglich iſt.

2. Wegen dieſer Analogie hat auch die pantheiſtiſche Idee niemals als Ausdrukk des religiöſen Bewußtſeins können geltend gemacht werden, ſondern iſt immer von dieſem verworfen worden.

3. In der naturphiloſophiſchen Conſtruction iſt der Fehler klar. Denn die Pluralität von Weltkörpern, in ſofern ihre Einheit ſich in einer Duplicität organiſcher und anorganiſcher Kräfte manifeſtirt, iſt nur eine Fiction, und das Wiſſen geht nicht weiter als bis zur Einheit des Weltkörpers, in welcher der Gegenſaz des idealen und realen auf eine relative Weiſe gebunden und eine relative Totalität von untergeordneten Kräften zuſammengefaßt iſt.

4. Man kann die Kriſis auch ſo faſſen. Die naturphiloſophiſche Conſtruction bleibt im Gebiet des eigenthümlichen, und kann deshalb nicht auf etwas kommen, das dem abſoluten Wiſſen entſpricht. Die ſpinoziſtiſche bleibt zwar im univerſellen, aber ſie iſt eben deshalb bloße Formel.

§. 185.

Dem Gedanken von der Möglichkeit einer Mehrheit von Urtheilen, in dem der Begriff nach unten endet, entſpricht auf der Seite des Seins die chaotiſche Materie oder das materielle Chaos.

---

abſolutes, ſchon von vorne herein auch im Ausdrukk ſo aus einander zu halten, wie es in ſeiner Anſchauungsweiſe wirklich aus einander liegt, etwas das er von 1822 an ins Werk zu ſezen ſuchte, wie bei §. 137. ſchon angedeutet iſt und weiter unten vollſtändig klar wird. S. §. 200. seqq.

1. In dieſem iſt geſezt eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit. Der beſtimmte Gegenſaz von Einheit und Vielheit iſt aufgehoben dadurch, daß die Vielheit untergeht aus Mangel ihres Gegenſazes, der Einheit, und der relative Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen, mit welchem ſchon Form geſezt ſein würde, verſchwindet im Iſoliren des beſonderen. Dies iſt die negative Seite jenes Gedankens.

2. In der chaotiſchen Materie iſt aber geſezt der unbeſtimmte Grund aller organiſchen Affectionen (mittelbar freilich nur), alſo der Grund zu einer Mehrheit von Urtheilen, aus welchen Begriffe erſt gebildet werden können, alſo vor allem Begriff von unten her; und das war die poſitive Seite jenes Gedankens.

§. 186.

Die abſolute Materie liegt nicht in Einer Reihe mit den auf- und abſteigenden Evolutionen von Kraft und Erſcheinung, und ſie hat alſo nicht dieſelbe Realität wie dieſes Gebiet.

1. Wie jedes einzelne lebendige Ding noch Identität von Kraft und Erſcheinung iſt: ſo auch jede Action. Denn ſie iſt in ihrer Wiederholbarkeit in Zeit nnd Raum Eines, aber auch vieles, und zwar begriffsmäßig vieles, weil ſie jedesmal mit andern Modificationen wird geſezt ſein (**principium indiscernibilium**).

2. Sezen wir die Einheit der Action als dasjenige, was begriffsmäßig nicht mehr zu theilen iſt: ſo kann man nur noch mathematiſch erfüllte Zeit und bewegten Raum theilen, und dann bleibt die Möglichkeit der verſchiedenen Einwirkung übrig ohne alle Beziehung auf Einheit des Subjects und alſo auch auf beſtimmte Vielheit. Aber dann ſind wir auch nicht nur aus der Identität von Kraft und Erſcheinung herausgegangen, ſondern es hat auch die Erſcheinung ſelbſt ihre Einheit verloren.

3. Dieſe mathematiſche Theilung lag offenbar gar nicht im

Schema des vorigen Prozesses. Hat also der Gedanke eine Realität: so muß sie anderwärts begründet werden können.

4. Die Totalität aller Actionen aber muß aufgehen in der Totalität alles bewegten Raumes und aller erfüllten Zeit, also geht auch die Totalität der absoluten Materie auf in der Totalität des im Gegensaz von Kraft und Erscheinung gesezten Seins, begrenzt also dieses Gebiet nicht realiter, sondern ist nur eine Abstraction. Durch Abstraction aber können wir die Materie schon auf jedem Punkt des Denkens haben, wenn wir nämlich Urtheile produciren, zu denen wir die Begriffe noch nicht haben, oder durch welche werdende Begriffe erst sollen vollendet werden.

Randbem. Dieser Vorstellung der Materie entspricht nun die gewöhnliche Vorstellung der Gottheit, welche auch behauptet nicht in der Reihe zu liegen. Allein das ens summum ist dem Inhalt nach nichts anderes, und man sieht dann doch die Gottheit an als anderem gegebenen gleichartig, nur als das höchste in seiner Art. Sie als Ding anzusehen ist der schlechteste Ausdrukk, weil in Ding die Gleichgültigkeit gesezt ist, ob etwas Kraft sei oder Erscheinung. — Es ist nun die gemeine Vorstellung, daß aus dem, was diesen Endpunkten entspricht, Gott und Materie, die Welt müsse construirt werden können *).

*) Diese Randbemerkung liegt der veränderten Fassung zum Grunde, welche die §§. 187. 188. in Beil. C, XLII. und D, 43. erfahren haben. In den Vorles. 1818 lautet sie so,

Dem höheren und niederen Begriff entsprach uns im Sein Kraft und Erscheinung. Der Begriff endete nach oben in diejenige Einheit des Seins, die nicht mehr Begriff ist, und nach unten in diejenige Mannigfaltigkeit, die auch nicht mehr Begriff ist. Damit hing die Frage zusammen, Was entspricht denn diesen Punkten im Sein? Nun sahen wir, daß, wenn wir aufsteigen von Kraft und Erscheinung, wir zulezt auf eine Kraft kommen, die keine mehr über sich hat und der Grund aller Erscheinung ist. Diese Kraft entspricht aber nicht jener Grenze des Begriffs, denn die höchste Kraft kann gedacht werden, die Einheit an der Grenze des Begriffs nicht. Die spinozasche Gottheit ist nichts als jene höchste Kraft. Ferner hatten wir gesehen, der unteren Grenze des Begriffs entspräche die Vorstellung von einer Materie schlechthin, und mit dieser verhielte es sich nicht, wie mit der von der höchsten Kraft; denn die chaotische Materie erscheint nicht mehr, sondern ist bloß Grund der Erscheinung, bloß das, was gedacht werden könnte, wenn es

Gestaltung gewönne. Die Gestaltung aber müßte ein Factum sein, und da das Factum zum Urtheil führt: so ist das Chaos die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Urtheile. Dies ist aber bloße Formel, die zu keinem Bewußtsein werden kann, zu welchem, wenn es entstehen sollte, sich die Urtheile wirklich gestalten müßten.

Gegen Spinoza hat man nun eine andre Vorstellung von der Gottheit aufgestellt in Beziehung auf diese Vorstellung von der Materie, nämlich die Gottheit sei nicht die höchste Einheit der Kraft, wovon alles andre nur Erscheinung sei, sondern das höchste Sein, das ens summum, dessen nicht Erscheinung sondern Werk die Welt sei, aus solcher Materie gebildet. Aber leistet nun diese Vorstellung was man ihr zumuthet? Man sagt, durch die Gottheit werde die gestaltlose Materie gestaltet, d. h. Einheit und Vielheit gesezt in die unbestimmte Mannigfaltigkeit. Aber daraus läßt sich die Welt nicht construiren, denn unter der formlosen Materie wird immer nur das den Raum erfüllende gedacht, dasjenige, was in der Gestaltung ein dingliches wird. Dieser einseitigen Vorstellung von der Materie correspondirend müßte man also erst noch ein die Zeit erfüllendes annehmen, durch dessen Gestaltung das Bewußtsein würde. Denn sonst würde das Bewußtsein aus dem dinglichen abgeleitet, was wir geleugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection leugneten (§. 175.). Aber diese Ergänzung des Begriffs Materie gesezt und angenommen nun jenes, daß Gott die Welt aus der formlosen Materie beider Art, der idealen und der realen, gebildet habe: so ist doch klar, daß dann die Gottheit nicht das ist, was wir darunter gedacht haben; denn sie ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil immer durch die Materie bedingt. Der speculative Grund dieser Vorstellung ist aber, daß man die Gottheit hat zum obersten Punkt auf der Seite des Begriffs machen wollen, wie die Materie der unterste ist, in der Meinung, damit müsse die Entstehung der ganzen Reihe des erscheinenden endlichen begriffen werden können. — Ferner sagt man, Gott sei nur anzusehen als die aus der Materie sich bildende Welt betrachtend, welche Vorstellung man die aristotelische nennt, und die am meisten im epikurischen System ausgebildet ist, worin aber ein vollständiger Dualismus gegeben ist, indem in Gott nur das ideale gesezt wird, in der Materie aber keinesweges, wie in der vorigen Ansicht, bloß das noch nicht seiende, sondern realiter das ganze System des Seins. — Eine dritte Ansicht steht freilich höher, nämlich die, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen habe, wobei vorausgesezt wird, daß die erste Stufe des Seins die chaotische Materie gewesen sei. Wird aber die Gottheit so gedacht, was ist sie dann? Nichts, als die höchste von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist, denn die Kraft ist es, die die Erscheinung producirt, und das Denken Gottes wäre dann nichts anderes, als das physische und ethische Denken auch ist, durchaus kein transcendentes. Die Vorstellung also, womit man die spinozasche hat widerlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst.

Schema des vorigen Prozesses. Hat also der Gedanke eine Realität: so muß sie anderwärts begründet werden können.

4. Die Totalität aller Actionen aber muß aufgehen in der Totalität alles bewegten Raumes und aller erfüllten Zeit, also geht auch die Totalität der absoluten Materie auf in der Totalität des im Gegensaz von Kraft und Erscheinung gesezten Seins, begrenzt also dieses Gebiet nicht realiter, sondern ist nur eine Abstraction. Durch Abstraction aber können wir die Materie schon auf jedem Punkt des Denkens haben, wenn wir nämlich Urtheile produciren, zu denen wir die Begriffe noch nicht haben, oder durch welche werdende Begriffe erst sollen vollendet werden.

Randbem. Dieser Vorstellung der Materie entspricht nun die gewöhnliche Vorstellung der Gottheit, welche auch behauptet nicht in der Reihe zu liegen. Allein das ens summum ist dem Inhalt nach nichts anderes, und man sieht dann doch die Gottheit an als anderem gegebenen gleichartig, nur als das höchste in seiner Art. Sie als Ding anzusehen ist der schlechteste Ausdrukk, weil in Ding die Gleichgültigkeit gesezt ist, ob etwas Kraft sei oder Erscheinung. — Es ist nun die gemeine Vorstellung, daß aus dem, was diesen Endpunkten entspricht, Gott und Materie, die Welt müsse construirt werden können *).

*) Diese Randbemerkung liegt der veränderten Fassung zum Grunde, welche die §§. 187. 188. in Beil. C, XLII. und D, 43. erfahren haben. In den Vorles. 1818 lautet sie so,

Dem höheren und niederen Begriff entsprach uns im Sein Kraft und Erscheinung. Der Begriff endete nach oben in diejenige Einheit des Seins, die nicht mehr Begriff ist, und nach unten in diejenige Mannigfaltigkeit, die auch nicht mehr Begriff ist. Damit hing die Frage zusammen, Was entspricht denn diesen Punkten im Sein? Nun sahen wir, daß, wenn wir aufsteigen von Kraft und Erscheinung, wir zulezt auf eine Kraft kommen, die keine mehr über sich hat und der Grund aller Erscheinung ist. Diese Kraft entspricht aber nicht jener Grenze des Begriffs, denn die höchste Kraft kann gedacht werden, die Einheit an der Grenze des Begriffs nicht. Die spinozasche Gottheit ist nichts als jene höchste Kraft. Ferner hatten wir gesehen, der unteren Grenze des Begriffs entspräche die Vorstellung von einer Materie schlechthin, und mit dieser verhielte es sich nicht, wie mit der von der höchsten Kraft; denn die chaotische Materie erscheint nicht mehr, sondern ist bloß Grund der Erscheinung, bloß das, was gedacht werden könnte, wenn es

Gestaltung gewönne. Die Gestaltung aber müßte ein Factum sein, und da das Factum zum Urtheil führt: so ist das Chaos die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen Urtheile. Dies ist aber bloße Formel, die zu keinem Bewußtsein werden kann, zu welchem, wenn es entstehen sollte, sich die Urtheile wirklich gestalten müßten.

Gegen Spinoza hat man nun eine andre Vorstellung von der Gottheit aufgestellt in Beziehung auf diese Vorstellung von der Materie, nämlich die Gottheit sei nicht die höchste Einheit der Kraft, wovon alles andre nur Erscheinung sei, sondern das höchste Sein, das ens summum, dessen nicht Erscheinung sondern Werk die Welt sei, aus solcher Materie gebildet. Aber leistet nun diese Vorstellung was man ihr zumuthet? Man sagt, durch die Gottheit werde die gestaltlose Materie gestaltet, d. h. Einheit und Vielheit gesezt in die unbestimmte Mannigfaltigkeit. Aber daraus läßt sich die Welt nicht construiren, denn unter der formlosen Materie wird immer nur das den Raum erfüllende gedacht, dasjenige, was in der Gestaltung ein dingliches wird. Dieser einseitigen Vorstellung von der Materie correspondirend müßte man also erst noch ein die Zeit erfüllendes annehmen, durch dessen Gestaltung das Bewußtsein würde. Denn sonst würde das Bewußtsein aus dem dinglichen abgeleitet, was wir geleugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection leugneten (§. 175.). Aber diese Ergänzung des Begriffs Materie gesezt und angenommen nun jenes, daß Gott die Welt aus der formlosen Materie beider Art, der idealen und der realen, gebildet habe: so ist doch klar, daß dann die Gottheit nicht das ist, was wir darunter gedacht haben; denn sie ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil immer durch die Materie bedingt. Der speculative Grund dieser Vorstellung ist aber, daß man die Gottheit hat zum obersten Punkt auf der Seite des Begriffs machen wollen, wie die Materie der unterste ist, in der Meinung, damit müsse die Entstehung der ganzen Reihe des erscheinenden endlichen begriffen werden können. — Ferner sagt man, Gott sei nur anzusehen als die aus der Materie sich bildende Welt betrachtend, welche Vorstellung man die aristotelische nennt, und die am meisten im epikurischen System ausgebildet ist, worin aber ein vollständiger Dualismus gegeben ist, indem in Gott nur das ideale gesezt wird, in der Materie aber keineswegs, wie in der vorigen Ansicht, bloß das noch nicht seiende, sondern realiter das ganze System des Seins. — Eine dritte Ansicht steht freilich höher, nämlich die, daß Gott die Welt aus nichts erschaffen habe, wobei vorausgesezt wird, daß die erste Stufe des Seins die chaotische Materie gewesen sei. Wird aber die Gottheit so gedacht, was ist sie dann? Nichts, als die höchste von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist, denn die Kraft ist es, die die Erscheinung producirt, und das Denken Gottes wäre dann nichts anderes, als das physische und ethische Denken auch ist, durchaus kein transcendentes. Die Vorstellung also, womit man die spinozasche hat widerlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst.

§. 187.

Die ſo erzeugten Vorſtellungen von Gott und der Materie als Principien der Weltbildung geſezt bringen die Welt nicht zu Stande.

1. Das Wiſſen in der Form des Begriffs umfaßt das ganze Gerüſt unſeres realen Wiſſens, Ethik und Phyſik. Denn das im Gegenſaze von Kraft und Erſcheinung der Form des Begriffs entſprechende Sein enthält das Syſtem der ſich reproducirenden ſubſtantiellen Formen. In der gewöhnlichen Metaphyſik wird nun dieſes Syſtem als begründet angeſehen entweder in beiden, oder in einer von beiden als ihren Principien.

2. Entweder Gott bildet die Materie. Dann kommt freilich durch ihn Einheit und Vielheit in die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit, aber in ihm ſelbſt iſt nicht die abſolute Einheit des Seins. Oder Gott betrachtet die aus der Materie ſich bildende Welt. Dann iſt auch in der Materie nicht die bloße unbeſtimmte Mannigfaltigkeit. In beiden Fällen iſt die Identität von Kraft und Erſcheinung nur eine entſtandene, alſo nicht der Form des Begriffs gemäße.

3. Oder einſeitig, Gott erſchafft die Welt aus nichts. Alſo die Vorſtellung der bloßen Materie wird negirt. Aber dann wird auch die Erſcheinung ein bloßer Schein. Denn wie kann aus der Kraft, welche nur *) als Erſcheinung zu ſezen iſt, die Identität der Kraft und Erſcheinung ſich entwikkeln! Eben ſo, Die Welt bildet ſich ſelbſt aus dem Chaos und die Gottheit wird negirt. Aber dann wird das Stehen der Kraft über der Erſcheinung ein bloßer Schein, und es exiſtirt eigentlich nichts, als die abſolute Materie.

§. 188.

Beide Vorſtellungen ſind ſo entſtanden nichts als Repräſentanten des lezten Grundes, Gott der Totalität

*) ? nie

unſerer intellectuellen Action, aber abſtrahirt von allem was durch die organiſche Function entſteht, und die Materie der Totalität unſerer organiſchen Affectionen, abſtrahirt von allem was durch die intellectuelle Function entſteht.

1. Objectiv gedacht wäre auch die Gottheit, auf dieſem Wege gefunden, nur die höchſte Gattung, das allgemeinſte Ding, ens summum, universalissimum, welcher Inhalt durchaus der auf dieſe Idee gerichteten Tendenz nicht entſpricht, wie auch ſchon deshalb nicht, weil die ganz leere und verworrene Vorſtellung der Materie an ſich das wahre Correlatum dazu iſt. Wüßten wir auch um die Gottheit mit der Gewißheit, wie um den Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung: ſo wäre unſer Wiſſen um die Gottheit homogen mit unſerem phyſiſchen und ethiſchen, und eine Conſtruction, die hierauf Anſpruch macht, kann ſchon nicht die der Gottheit ſein.

2. Es war hier nur der Zwekk, dieſer Conſtruction ihren rechten Inhalt anzuweiſen, und zu zeigen, worin dieſe einſeitige und ungenügende Vorſtellung gewurzelt iſt.

Randbem. Das Wiſſen unter der Form des Begriffs iſt zwiſchen beiden eingeſchloſſen. Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, iſt auf dieſer Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgeſezt werden muß als die Identität von Denken und Sein. Und dies iſt das wahre an dem ontologiſchen Beweiſe. Die Materie iſt das, was nach unten nicht gewußt werden kann, aber auch nicht vorausgeſezt, weil ſie die Verneinung von beidem iſt, indem ſie als Gedanke geſezt das Sein ausſchließt, und als Sein den Gedanken *).

*) Vorleſ. 1818. Hieraus (nämlich aus dem zu §. 186. aus dieſen Vorleſungen angeführten) können wir abnehmen, daß unſer eigentliches Wiſſen unter der Form des Begriffs durchaus eingeſchloſſen iſt in dem relativen Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung, d. h. daß wir unter der Form des Begriffs um nichts wiſſen können, als nur wiefern wir es als eine Kraft oder als eine Erſcheinung ſezen. Die Gottheit kann in dieſer Reihe nicht liegen, iſt alſo auch nie ein Wiſſen. Was die Vorſtellung von der Materie betrifft: ſo iſt dieſe nichts als eine Abſtraction,

§. 189.

Das Wiſſen unter der Form des Urtheils als von allen gleich producirtes Denken iſt nicht gegründet in der Identität weder der intellectuellen noch der organiſchen Function.

1. Bedingt iſt es zwar in einem gewiſſen Sinne durch beide. Denn ein Urtheil iſt nicht möglich ohne einen dem Subject gleichgeſtellten Begriff, und die gewußten Begriffe ſind in der Identität der intellectuellen Function gegründet; und ein Urtheil iſt nicht möglich ohne eine Wahrnehmung von einem dem Begriff gleichgeſtellten Dinge, und die Identität von dieſer gründet ſich in der Identität der Sinnlichkeit.

2. Begründet aber dem Weſen nach iſt es in keiner von beiden. Denn das Urtheil geht gar nicht von der intellectuellen Function aus, indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollſtändigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches geſezten iſt; in dem Gebiet der intellectuellen Function aber giebt es keinen Gegenſaz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Identität der organiſchen Function für ſich aber begründet nicht die Identität der Urtheilsproduction; denn dieſelben Affectionen können in ganz verſchiedene Urtheile zu verſchiedenen Zeiten zuſammengezogen werden *).

---

die Möglichkeit organiſcher Affectionen, die auch nicht gewußt werden kann, aber auch nicht braucht vorausgeſezt zu werden, wogegen wir die Idee der Gottheit immer vorausſezen müſſen als Grund der Uebereinſtimmung des Denkens und Seins. Die Materie iſt die Negation von beidem, das Nichts, die bloße Möglichkeit zu allem. — Vergl. D, 43.

Im folgenden wird nun auf der Seite des Urtheils zu Werke gegangen, wie von §. 175. bis hieher auf der Seite des Begriffs. Zunächſt alſo wird die Frage beantwortet, wie ſich das Wiſſen unter der Form des Urtheils zu den beiden Elementen des Denkens, dem intellectuellen und dem organiſchen, verhält.

*) Vergl. C, XLIII.; D, 41. Vorleſ. 1818. Die Affection iſt immer ein unendlich mannigfaltiges, aus welchem das Urtheil nur etwas hervorhebt.

unſerer intellectuellen Action, aber abſtrahirt von allem was durch die organiſche Function entſteht, und die Materie der Totalität unſerer organiſchen Affectionen, abſtrahirt von allem was durch die intellectuelle Function entſteht.

1. Objectiv gedacht wäre auch die Gottheit, auf dieſem Wege gefunden, nur die höchſte Gattung, das allgemeinſte Ding, ens summum, universalissimum, welcher Inhalt durchaus der auf dieſe Idee gerichteten Tendenz nicht entſpricht, wie auch ſchon deshalb nicht, weil die ganz leere und verworrene Vorſtellung der Materie an ſich das wahre Correlatum dazu iſt. Wüßten wir auch um die Gottheit mit der Gewißheit, wie um den Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung: ſo wäre unſer Wiſſen um die Gottheit homogen mit unſerem phyſiſchen und ethiſchen, und eine Conſtruction, die hierauf Anſpruch macht, kann ſchon nicht die der Gottheit ſein.

2. Es war hier nur der Zwekk, dieſer Conſtruction ihren rechten Inhalt anzuweiſen, und zu zeigen, worin dieſe einſeitige und ungenügende Vorſtellung gewurzelt iſt.

Randbem. Das Wiſſen unter der Form des Begriffs iſt zwiſchen beiden eingeſchloſſen. Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, iſt auf dieſer Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, aber immer vorausgeſezt werden muß als die Identität von Denken und Sein. Und dies iſt das wahre an dem ontologiſchen Beweiſe. Die Materie iſt das, was nach unten nicht gewußt werden kann, aber auch nicht vorausgeſezt, weil ſie die Verneinung von beidem iſt, indem ſie als Gedanke geſezt das Sein ausſchließt, und als Sein den Gedanken *).

*) Vorleſ. 1818. Hieraus (nämlich aus dem zu §. 186. aus dieſen Vorlesungen angeführten) können wir abnehmen, daß unſer eigentliches Wiſſen unter der Form des Begriffs durchaus eingeſchloſſen iſt in dem relativen Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung, d. h. daß wir unter der Form des Begriffs um nichts wiſſen können, als nur wiefern wir es als eine Kraft oder als eine Erſcheinung ſezen. Die Gottheit kann in dieſer Reihe nicht liegen, iſt alſo auch nie ein Wiſſen. Was die Vorſtellung von der Materie betrifft: ſo iſt dieſe nichts als eine Abſtraction,

§. 191.

Die das Wissen mit constituirenden Urtheile entwikkeln sich daher auch aus diesem identisch gegebenen in jedem einzelnen nach Maaßgabe der Thätigkeit seiner intellectuellen Function, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Urtheils von einem andern.

1. Nämlich die Affection giebt kein bestimmtes Urtheil ohne Subjectsbegriffe, diese aber entwikkeln sich nur aus der intellectuellen Function.

2. Von dem Urtheil eines andern kann ich mir daher nur unmittelbar aneignen die Nachbildung seiner Affection; alles andre habe ich nur, in wiefern ich es producire.

3. Dies ist das wahre an der Behauptung, man wisse nur was man erfahren habe *).

4. Vermöge der Zusammengehörigkeit aller organischen Affectionen aller, die in dieser Lehre liegt, folgt nun, daß die Totalität aller Urtheile aller ein ganzes bildet, welches in der Totalität der Actionen der Außenwelt aufgeht, ohne weder darüber hinauszugehen noch etwas zurükkzulassen.

Randbem. Wir glauben anderen, d. h. eignen uns ihre Urtheile an, in dem Maaße als wir voraussezen, daß sie rein objectiv aufgenommen haben. Je weniger sich der Fall dazu qualificirt, d. h. für je befangener wir einen halten im Urtheil, desto mehr reduciren wir. Also nehmen wir streng genommen nur die organische Affection auf **).

---

wenn sie nicht in derselben Gedankenreihe sind. Aber alle diese Urtheile bestehen mit einander, und darauf allein können wir die Identität der Urtheilsbildung gründen. Auf die Totalität bezogen verschwindet die Verschiedenheit. — Vergl. C, XLIII. und ganz vornämlich §. 122. Auszug aus E, XXIX.; auch E, XX. XXI.

*) Vorles. 1818. Aber in dem Selbsterfahren ist auch unsre Subjectivität, das Wissen dagegen in der Uebereinstimmung mit dem Sein. Die Subjectivität wird also auszuscheiden sein und das eigentliche Wissen nur hervortreten in dem Maaße, als alle Menschen identisch urtheilen. Vergl. C, XLIII. zu §. 191. 192.

**) Die Vorles. 1818 erläutern den §. dieser Randbemerkung gemäß.

§. 192.

Wenn wir den Anſpruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menſchen machen: ſo knüpfen wir ſie an die Vorausſezung von einem gleichen äußeren Bewußtſein in allen gleichgeſtellten.

Das Gegenſtükk zu der obigen Anknüpfung an das Selbſtbewußtſein *), und das eigentliche Princip der Gemeinſamkeit der Erfahrung, die vielleicht oben **) beſſer zu löſchen und nur die Identität der Principien zu ſezen iſt ***).

§. 193 †).

In wiefern der Form des Urtheils das Sein entſpricht, muß geſezt ſein eine Gemeinſchaftlichkeit des Seins, oder ein Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge.

1. Wie die Hineinſezung des Prädicates in das Subject etwas in dieſem nicht liegendes iſt: ſo muß auch in dem unter den Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung geſtellten Sein etwas geſezt ſein, das in jedem nur zum Theil gegründet iſt und einen Theil ſeines Grundes anderwärts hat. Und wie das

---

*) §. 178. Vergl. D, 41.

**) §. 122.

***) Vorleſ. 1818. Worauf beruht es alſo, daß wir den Anſpruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menſchen machen? Die Vorausſezung der allen Menſchen auf gleiche Weiſe gegebenen Außenwelt reicht für ſich allein nicht hin, denn den Thieren iſt ſie gegeben und wir ſezen doch bei ihnen keine Urtheilsbildung, wie bei uns. Wir müſſen alſo dazu ein gleiches äußeres Bewußtſein vorausſezen und das iſt nun das in allen identiſche Syſtem der Sinne. Fehlt einem Menſchen irgend ein Sinn: ſo ſagen wir, er könne eine gewiſſe Claſſe von Urtheilen nicht eben ſo fällen, wie wir, weil ſein Auffaſſungsvermögen ein anderes iſt. Die allen identiſche Außenwelt bringt alſo eine gleiche Urtheilsbildung nur in den Gebieten hervor, wo wir das gleiche Syſtem der Sinne ſezen.

†) Die Unterſuchung richtet ſich nun auf das im Sein dem Urtheilen entſprechende.

Prädicat in mehreren Subjecten daſſelbe, nirgend aber für ſich geſezt iſt, weil es ſonſt Subject würde: ſo muß auch in dem ſubjectiſchen Sein etwas in vielen daſſelbige aber nirgend für ſich geſezt ſein, weil es ſonſt auch als eine Identität des Gegenſazes von Kraft und Erſcheinung geſezt wäre.

2. Der andre Theil des Grundes kann daher nur im andern für ſich geſezt ſein, welches, eben wie daſſelbe Prädicat in vielen iſt und demſelben Subjecte viele Prädicate zukommen, ein durchaus gegenſeitiges ſein muß. Das dem Urtheil entſprechende Sein iſt alſo das Zuſammenſein der Dinge, vermöge deſſen jedes im andern iſt und ſowol in ihm hervorbringt als von ihm leidet.

3. Dieſe Gemeinſchaft iſt nicht die des Auf- und Abſteigens, denn dieſe iſt ein gänzliches Gegründetſein nicht ein partielles; ſondern ſie iſt eine völlig werdende jedes für ſich geſezten mit dem andern, nicht in wiefern es ein höheres oder niederes zu ihm iſt, ſondern in wiefern ein anderes.

4. Das Gebiet dieſer Gemeinſchaft iſt das zufällige und veränderliche zu dem beharrlichen und weſentlichen, welches im Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung geſezt iſt, jenes aber beſteht in der Gegenſeitigkeit von Urſach und Wirkung *).

§. 194.

Das Sein, welches der Form des Urtheils ausgezeichnet entſpricht, iſt das vereinzelte; alles andre nur in ſofern es doch unter dieſer Form geſezt iſt.

1. Die einzelnen Dinge als Exemplare ihrer Art angeſehen bilden hier eine Abſtufung, die man nicht überſehen kann. Denn ſie conſtituiren auf eine eigne Weiſe ihre Art und faſſen auch auf eine eigne Weiſe ihre Erſcheinungen unter ſich.

2. Die unmittelbaren Erſcheinungen werden nur in einem

*) S. C, XLIII. zu §. 193.; D, 44.

unvollkommenen Urtheil in das Bewußtſein aufgenommen; ſie ſind in anderem, aber wenn nicht im einzelnen Dinge dann auf unbeſtimmte Art. Die einzelnen Dinge ſelbſt ſind gleich der Totalität ihrer Zuſtände und Actionen, und ihr Daſein iſt, NB. unter der feſtſtehenden Form des Dinges, ein immer wechſelnder Ausdrukk ſeines Zuſammenſeins mit allem anderen.

3. Die Arten, und höher hinauf, drükken nicht unmittelbar in ſich ſelbſt das Zuſammenſein der Dinge aus, und gehen nicht in einer Totalität von Urſachen und Wirkungen auf; aber ſofern ſie in der Production der einzelnen Dinge und Arten aufgehen, und was in dieſen geſezt iſt ſeiner Wirklichkeit nach nicht in ihnen allein gegründet iſt, drükken ſie ebenfalls das Zuſammenſein aus. Wie z. B. das Sein gewiſſer Arten in der Gattung an ein gewiſſes Klima gebunden iſt, drükkt dieſes das Zuſammenſein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verſchiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an ſich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten aber doch weſentlichen Antheil an der Form des Urtheils, aber nur in wiefern ſie als einzelnes wirkliches in der Trennung der Kraft und Erſcheinung nicht in der Identität von beiden als productive Form geſezt ſind.

§. 195.

Alles endliche Sein geht alſo eben ſowol auf in dem Syſtem von Urſachen und Wirkungen, als in dem Syſtem der ſubſtantiellen Formen, und es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urtheils entſpricht.

1. Nämlich alles uns wirklich gegebene Sein. Die Mehrheit der Weltkörper iſt uns zwar als dem unſrigen gleichgeſezte nicht gegeben, aber Zuſammenſein des unſrigen mit ihnen iſt uns ſchon durch ihr mathematiſches Verhältniß gegeben Da nun

alles Sein, was dem Begriff entſpricht, in dem idealen und realen Syſtem unſeres Weltkörpers gegeben iſt, alle der Erde eingebornen Kräfte aber als ihre Actionen durch ihr Zuſammenſein mit den andern Weltkörpern beſtimmt ſein müſſen: ſo iſt das Syſtem der Kräfte und das Syſtem der Wirkungen und Urſachen daſſelbe Sein.

2. Und da im Zuſammenſein mit andern unſer Weltkörper doch als ein einzelner erſcheint: ſo geht ſein Daſein ganz im Syſtem der Veränderungen auf *).

---

*) Vergl. C, XLIII. zu §. 195. 196. — Vorleſ. 1818. Wenn wir uns den ganzen Umfang des Seins vor Augen halten, der Gegenſtand des Wiſſens werden kann: ſo ſcheint er zwar unendlich zu ſein, aber eigentlich iſt doch unſer Weltkörper bloß Gegenſtand des Wiſſens. Nur noch das bringen wir heraus, daß er als einzelnes betrachtet Theil iſt eines größeren ganzen, aber außer ihm wird unſer Begriff ſehr unvollkommen und das Urtheil nur ſpärlich; denn das mathematiſche Verhältniß der Weltkörper giebt doch nichts als Formeln. Der vollſtändig begrenzte Gegenſtand unſeres Wiſſens ſtellt alſo das Sein dar in unſerm Weltkörper und ſeine unmittelbaren Beziehungen zu den übrigen Weltkörpern. Was iſt denn nun das Syſtem unſrer Begriffe, ſo daß unſer Denken dem Sein entſprechend ein Wiſſen iſt? Es ſind die verſchiedenen Gattungen der lebendigen Weſen in den verſchiedenen Abſtufungen der Identität des geiſtigen und ſinnlichen, und das ganze Syſtem der elementariſchen Kräfte, welche das ganze anorganiſche Gebiet des Seins umfaſſen. Dieſes ganze Sein können wir auch wiſſen unter der Form einer unendlichen Menge von Urtheilen. Die lebendigen Kräfte, als Begriffe aufgefaßt, ſind nur in der Totalität ihrer Actionen, die wir als Urtheile auffaſſen. Haben wir alſo alle dieſe Urtheile: ſo haben wir, nicht das Syſtem der Begriffe, aber die Totalität des Seins, dieſelbe, die wir auch haben, wenn wir das Syſtem der Begriffe bilden. Eben ſo, ſezen wir das vollſtändige Syſtem der Begriffe: ſo ſezen wir auch die Verwandſchaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des lebendigen und elementariſchen. Haben wir das: ſo haben wir, nicht die Totalität von Urtheilen, aber die ganze Totalität des Seins, dieſelbe, die wir in der Totalität der Urtheile haben würden, denn das Urtheil giebt uns die Kräfte in ihren Actionen, wie ſie in Zeit und Raum verſchieden ſind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen der Dinge ſind dieſe nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandſchaft nach iſt alles dasjenige, was unter der Form des Prädicats iſt, mitgeſezt.

§. 196.

Es iſt alſo eben ſo wahr, daß das ganze Sein eht, als daß das ganze Sein in beſtändigem Fluß iſt.

1. Denn das Syſtem der Begriffe iſt ein ſtehendes Sein, enn man ſie nämlich als vollendet ſezt; und eben ſo das Sy- :m der ſubſtantiellen Formen, jede auf ihrer Stufe betrachtet, t unveränderlich. Und dagegen das Syſtem der Urtheile iſt in :ſtändigem Fluß; kein Prädicat wird dem Subject als dauernd igelegt, die Beilegung muß immer erneuert werden; eben iſt das Syſtem der Urſachen und Wirkungen im Fluß. Was rch das Zuſammenſein entſteht, iſt urſprünglich nur momen- n, ſonſt wäre es im Sein geſezt, und wird immer nur als in ner Wiederholung von Momenten ſich erneuernd gedacht. Und e im Weſen des Urtheils der Wechſel entgegengeſezter Prädi- te liegt, weil nur das ins Urtheil eingeht, was ſich gegen den egriff indifferent verhält: ſo auch im Weſen des Cauſalitäts- ſtems der Wechſel entgegengeſezter Einwirkungen und Zuſtände, d alſo der Oſcillation im Zuſammenſein.

2. Beide Anſichten ſind in der alten Philoſophie ſtärker ge- n einander getreten, aber nur wahr in ihren Poſitionen und ſch in ihren Negationen. Daher auch beide mit einander iſſen combinirt werden, welches auch dadurch geſchieht, daß ſte- ndes Sein und fließendes Sein eben ſo von einander abhän- g ſind als Begriff und Urtheil. Denn wie könnte es ein Sy- m von Einwirkungen geben, wenn nicht feſte Punkte im Sein gen einander ſtänden? Ein bloß poſitives Ich und bloß ne- tives Nichtich geben in keinem Sinn eine Welt. Und wie nnte es ein Syſtem von ſubſtantiellen Formen als wahres nzes geben, wenn nicht jedes in ſeiner Production von dem ßer ihm geſezten abhängig wäre, und dieſe Abhängigkeit als eigentliche Grund der differenten Erzeugung müßte geſezt

alles Sein, was dem Begriff entspricht, in dem idealen und realen System unseres Weltkörpers gegeben ist, alle der Erde eingebornen Kräfte aber als ihre Actionen durch ihr Zusammensein mit den andern Weltkörpern bestimmt sein müssen: so ist das System der Kräfte und das System der Wirkungen und Ursachen dasselbe Sein.

2. Und da im Zusammensein mit andern unser Weltkörper doch als ein einzelner erscheint: so geht sein Dasein ganz im System der Veränderungen auf *).

---

*) Vergl. C, XLIII. zu §. 195. 196. — Vorles. 1818. Wenn wir uns den ganzen Umfang des Seins vor Augen halten, der Gegenstand des Wissens werden kann: so scheint er zwar unendlich zu sein, aber eigentlich ist doch unser Weltkörper bloß Gegenstand des Wissens. Nur noch das bringen wir heraus, daß er als einzelnes betrachtet Theil ist eines größeren ganzen, aber außer ihm wird unser Begriff sehr unvollkommen und das Urtheil nur spärlich; denn das mathematische Verhältniß der Weltkörper giebt doch nichts als Formeln. Der vollständig begrenzte Gegenstand unseres Wissens stellt also das Sein dar in unserm Weltkörper und seine unmittelbaren Beziehungen zu den übrigen Weltkörpern. Was ist denn nun das System unsrer Begriffe, so daß unser Denken dem Sein entsprechend ein Wissen ist? Es sind die verschiedenen Gattungen der lebendigen Wesen in den verschiedenen Abstufungen der Identität des geistigen und sinnlichen, und das ganze System der elementarischen Kräfte, welche das ganze anorganische Gebiet des Seins umfassen. Dieses ganze Sein können wir auch wissen unter der Form einer unendlichen Menge von Urtheilen. Die lebendigen Kräfte, als Begriffe aufgefaßt, sind nur in der Totalität ihrer Actionen, die wir als Urtheile auffassen. Haben wir also alle diese Urtheile: so haben wir, nicht das System der Begriffe, aber die Totalität des Seins, dieselbe, die wir auch haben, wenn wir das System der Begriffe bilden. Eben so, setzen wir das vollständige System der Begriffe: so setzen wir auch die Verwandschaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des lebendigen und elementarischen. Haben wir das: so haben wir, nicht die Totalität von Urtheilen, aber die ganze Totalität des Seins, dieselbe, die wir in der Totalität der Urtheile haben würden, denn das Urtheil giebt uns die Kräfte in ihren Actionen, wie sie in Zeit und Raum verschieden sind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen der Dinge sind diese nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandschaft nach ist alles dasjenige, was unter der Form des Prädicats ist, mitgesezt.

ſchaft ſein, ſie erſcheint aber offenbar als das empiriſche; und die eigentliche ſogenannte Phyſik, die es mit den Actionen zu thun hat, müßte das empiriſche ſein, ſie iſt aber offenbar das ſpeculative, denn ſie conſtruirt. Dieſe Einwendung hebt ſich bei näherer Betrachtung. Die Naturbeſchreibung iſt allerdings aus einem Aggregat von Beſchreibungen entſtanden. Sie wächſt von von außen; neue Gattungen und Arten werden entdekkt, ohne daß man vorher die Lükke gefühlt hätte. Allein man ſieht auch, daß alle ihre Begriffe unvollſtändig ſind und alle Theilungsgründe unzuverläſſig, und daß ſie nur wird Wiſſenſchaft werden, wenn ſie ſich umkehrt, und wenn die niederen Begriffe wirklich als das Syſtem der Productionen des höheren erſcheinen und der begleitende ſinnliche Typus der Ausdrukk einer Idee iſt. Die ſogenannte Phyſik hat es freilich mit den Actionen zu thun; aber theils iſt ihr ſpeculatives Verfahren nur ſcheinbar; es beſteht in Sprüngen vom unterſten zum oberſten, von den einzelnen Erſcheinungen zu den allgemeinſten Kräften, theils geht ſie zwar von den Actionen aus, aber nicht auf ſie hin; denn näher beſehen geht ihre ganze Tendenz auf Auffindung des identiſchen und differenten in den verſchiedenen Gebieten des Lebens, alſo ſucht ſie die Principien der Naturbeſchreibung.

Auf dem ethiſchen Gebiet iſt die Congruenz klar. Die eigentliche Ethik handelt von den feſtſtehenden Formen und trägt offenbar den ſpeculativen Charakter. Die Geſchichte handelt von den Actionen und trägt offenbar den empiriſchen Charakter. Die Ethik empiriſch behandeln wollen wird offenbar für Unvermögen, und die Geſchichte ſpeculativ wird allgemein für verkehrt erkannt *).

*) 1818 rükkte Schl. §. 198. an §. 196. und ließ dann §. 197. folgen.— Vergl. übrigens Schl's Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre §. 56. bis 60. und §. 108.

§. 198.

(Zweiter Zuſaz zu §. 195.) **Alles im Gebiete des Seins iſt eben ſo frei als es nothwendig iſt.**

Frei iſt alles, in ſofern es eine für ſich geſezte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erſcheinungen *iſt*. Nothwendig iſt es, in ſofern es, in das Syſtem des Zuſammenſeins verflochten, als eine Succeſſion von Zuſtänden erſcheint. Je feſter es als Einheit in ſich begründet iſt, um deſto mehr bietet es den äußern Kräften etwas dar, an das ſie ſich wenden können, und je mehr etwas von den äußern Kräften afficirt wird, um deſto mehr iſt es aufgefordert alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet iſt, auch zu realiſiren. Frei und nothwendig ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſezt, ſondern das gemeinſchaftliche contradictoriſche Gegentheil beider iſt das zufällige. Je zufälliger ein Ding iſt, wie die vorübergehenden vegetabiliſchen Productionen, um deſto weniger iſt Freiheit, d. h. Einheit in ſich ſelbſt begründet, und um deſto weniger iſt auch Nothwendigkeit, d. h. beharrliche Spiegelung der andern Dinge darin; es iſt nur als Durchgangspunkt für die Facta des allgemeinen Lebens geſezt. Ja man kann ſagen, Freiheit und Nothwendigkeit ſind jede das Maaß der andern. Die Freiheit eines Dinges iſt das Ding ganz, und die Nothwendigkeit eines Dinges iſt das Ding auch ganz, nur von einer andern Seite angeſehen. Jedes Ding iſt, nur nach verſchiedenem Maaße, hierin das Bild des ganzen.

Randbem. Wir denken uns die Willkühr als das Weſen der Freiheit, weil darin die Succeſſion geleugnet iſt *).

*) Vorleſ. 1818. Man meint die Freiheit des Menſchen am beſten zu beweiſen, wenn man zeigt, wie in der Beſtimmung der Aufeinanderfolge ſeiner Zuſtände ſeine Willkühr herrſche, daß er alſo zwiſchen mehrerem wählen könne. Die Vorſtellung ſolcher Willkühr iſt immer wunderlich, denn ſie ſezt eine unvollkommne Kenntniß voraus, und der Menſch wählt doch immer nur das, wozu er ſich nicht indifferent verhält, alſo was ihm am

§. 199.

Jedes Gebiet eines Zuſammenſeins muß alſo auch ein für ſich geſezt.s ſein, oder ein organiſcher Beſtandtheil des Syſtems der Kräfte.

1. Bei Urtheilen, in welchen beide Factoren ausgedrükkt ſind und zu gleichen Antheilen ſtehn, z. B. a und b lieben ſich, iſt klar, daß dieſes Cauſalitätsverhältniß nur ſtattfindet, in ſofern beide in Einem höheren (Kunſt Wiſſenſchaft Staat) zuſammengefaßt ſind. In ſofern alſo dieſes höhere als lebendige Kraft geſezt iſt, iſt ihr als individueller Beſtandtheile Aufeinanderwirken auch geſezt. Daſſelbe wird in allen ähnlichen Fällen, auch auf dem phyſiſchen Gebiet, gelten.

2. Wenn die beiden Factoren in einem Urtheil zu ungleichen Antheilen ſtehen, z. B. a lehrt b: ſo macht dies keine Aenderung. Denn es iſt nur ausgedrükkt, daß das gemeinſame in jedem von ihnen auf verſchiedene Weiſe geſezt iſt, z. B. als Receptivität und Spontaneität. Aber wenn ein Gebiet des Wiſſens als lebendige Kraft geſezt iſt: ſo iſt nothwendig ein Trieb der Mittheilung geſezt unter beiden Differenzen und ein Zuſammentreffen beider zu gemeinſamer Action.

3. Bei Urtheilen, wo nur Ein Factor ausgedrükkt iſt, latitirt als anderer ein höheres oder niederes Sein, deſſen Zuſammenſein mit dem niederen oder höheren ein vermitteltes iſt; z. B. a lernt, — Gebiete des Wiſſens als höhere Kraft vorausgeſezt, woraus er ſchöpft, das Reſultat alſo eine gemeinſchaftliche Action; aber er ſchöpft nur aus dem ganzen, indem

---

nächſten liegt. Warum wir aber an dieſer Vorſtellung ſo hangen, iſt das negative darin; denn die Willkühr ſezend wollen wir ſagen, daß der Menſch nicht durch den Zuſammenhang mit dem äußeren beſtimmt wird, ſondern von innen heraus. Aber die Willkühr ſelbſt iſt ja ſchon ein Product des Zuſammenſeins des Menſchen mit allem äußeren. Vergl. C, XLIV. zu §. 198. 199; F, XLVI. XLVII. und Entw. eines Syſtems der Sittenl. §. 104.

er von einem einzelnen ſchöpft. Der Baum blüht — Zuſammenwirken des allgemeinen Lebens der Erde mit dem einzelnen. Der einzelne Baum hat daran nur Theil, in ſofern er in die Geſammtheit des Einzellebens aufgenommen iſt. Die Sonne wärmt — dies iſt kein Zuſtand in der Sonne ſondern Action, ſezt alſo wärmungsfähiges voraus, worauf ſie geht, welches in einem von jenen Gebieten liegen wird. Das Einzelleben und Allgemeinleben iſt aber zuſammengefaßt in dem Leben der Erde, und wie dieſes geſezt iſt, iſt auch jene Theilung und das Aufeinanderwirken beider Theile geſezt *).

4. Auch wenn im Urtheil beide Factoren ausgedrükkt ſind, der eine aber ein höherer iſt, iſt die Gemeinſchaft nur vermittelt, und das geſuchte für ſich geſezte Sein iſt das über dem genannten und dem vermittelten höheren geſezte, z. B. die Sonne wärmt den Stein aber nur ſofern ſie die Atmoſphäre, d. h. das allgemeine Leben der Erde wärmt, und dies nur ſofern ſie mit der Erde überhaupt, und dies nur ſofern ſie mit dem ganzen Planetenſyſtem zuſammen iſt **).

§. 200.

Das höchſte Subject alſo, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann, und welches alles Zuſam-

*) Vorleſ. 1818. Nimmt man Impersonalia: ſo latitiren beide Factoren; aber der Fall iſt doch derſelbe, nur daß das Subject noch erſt auszumitteln iſt. Sagen wir z. B. Es regnet: ſo muß man doch einmal finden, worin der Siz des Regens iſt. Iſt es nun die Wolke, die regnet, und ich nenne ſie nur nicht, weil es mir auf das Subject nicht ankommt, oder weil das Subject ſich in die Action auflöſt: ſo iſt doch auch hier ein Zuſammenſein, das organiſcher Beſtandtheil des Syſtems der Kräfte iſt; denn eine Wolke regnet auch nicht unter allen Umſtänden, und daß es regnet iſt eine Action, bei der es auf das Verhältniß der Atmoſphäre zur Erde ankommt und die ſich alſo auf das allgemeine Leben der Erde ſelbſt bezieht.

**) Hier laſſen nun die Vorleſ. 1818 §. 209. 210. folgen und dann erſt §. 200., jedoch nicht ohne hinter §. 208. wieder auf den Inhalt von §. 209. und 210. in Beziehung auf das abſolute zurükkzukommen.

menſein unter ſich begreift, fällt zuſammen mit der höchſten lebendigen Kraft, welche unter keine höhere mehr ſubſumirt werden kann.

1. Zufolge des vorigen war zwar die das Zuſammenſein unter ſich faſſende lebendige Kraft ein höheres als das Subject, aber das Subject war auch Eines unter vielen, das höchſte Subject aber iſt in ſofern keines mehr. Die höchſte lebendige Kraft aber muß alles zuſammenwirkende unter ſich begreifen, alſo iſt ſie das gedachte höchſte Subject.

2. Von jedem höheren allgemeinen iſt weniger im eigentlichen Urtheil zu prädiciren, und ſo kommt man durch Aufſteigen, aber nicht eher als bis man über das Gebiet des uns eigentlich gegebenen Seins hinausgeſtiegen iſt, zu der höchſten lebendigen Kraft unter der Form, daß von ihr nichts mehr kann prädicirt werden.

§. 201.

Die reale Bedeutung dieſes Gedankens iſt die auf jeder Stufe geſezte Wechſelbegrenzung des Seins und Wiſſens unter beiden Formen, aber der Idee der Gottheit entſpricht dieſer Gedanke eben ſo wenig als jener.

1. Jede lebendige Kraft begreift ein Syſtem von Cauſalität unter ſich, in welchem in ſofern Qualitäten und Zuſtände geſezt ſind, die von ihr ſelbſt in ſofern nicht können prädicirt werden; und jedes einzelne Cauſalitätsverhältniß als ſolches ſezt ein höheres Sein voraus, welches als ſolches in dieſem Verhältniß nicht ſteht. Daſſelbe auf analoge Weiſe vom Wiſſen.

2. Denn von jenem Subject muß man doch ſagen können, daß es in der Totalität des unter ihm geſezten Cauſalitätsverhältniſſes aufgeht, und daß dieſes Aufgehn nur daſſelbe iſt, wie ſein Aufgehn in der Production der untergeordneten Kräfte.

§. 202.

Alſo entſpricht auch weder der Begriff des Schik-

ſals noch der Begriff der Vorſehung der Idee der Gottheit.

1. Das Schikkſal iſt das die Totalität aller Cauſalverhältniſſe unter ſich begreifende unter der Form des bewußtloſen. Die Vorſehung iſt daſſelbe unter der Form des bewußten.

2. Wenn man dieſen Gegenſaz aufheben und beides vereinigen will: ſo geht die Beſtimmtheit des Gedankens verloren und man kann ihn nicht mehr unmittelbar produciren *).

---

*) Vergl. über §. 200—202 C, XLV. — Vorleſ. 1818. Was iſt denn nun das höchſte, worin jede Gemeinſchaftlichkeit des Seins als in ihrer Einheit begründet iſt? Dasjenige einerſeits, von dem nichts mehr prädicirt werden kann in einem eigentlichen Urtheil, das alſo alle Gemeinſchaftlichkeit des Seins unter der höchſten Einheit des Seins befaßt, folglich das höchſte Subject, das über dem Gebiet des Urtheils liegt; und von der andern Seite die höchſte Einheit der Kraft, zu der alles übrige nur die Erſcheinung iſt, das alſo, was über dem Gebiet der Begriffe liegt. Was alſo das Gebiet des Urtheils begrenzt iſt nicht verſchieden von dem, was das Gebiet des Begriffs begrenzt. Aber eben deswegen können wir auch nicht ſagen, daß wir uns da noch im Gebiet des eigentlichen Wiſſens befinden. Indeß haben wir auch noch nicht das abſolute. Auf der Seite der Begrenzung des Begriffsgebietes haben wir uns das ſchon nachgewieſen; nun müſſen wir auch hier dieſelbe Betrachtung anſtellen mit der Begrenzung des Urtheilsgebietes. Dieſe iſt alſo das, was ſelbſt keinen Grund haben kann außer ſich, vielmehr der Grund iſt von allem. Nun iſt wirklich dies höchſte Subject, die Einheit des Seins, in der alle Gemeinſchaftlichkeit des Seins begründet iſt, der Idee der Gottheit und zwar unter zwei verſchiedenen Formen gleich geſezt worden, als Schikkſal und als Vorſehung. Beides iſt daſſelbe, ein als Grund geſeztes, das ſelbſt keinen Grund wieder hat, worin aber alles durch Nothwendigkeit gegründet iſt, nur das erſte als bewußtloſes, die andre als bewußtes aufgefaßt. Aber eben aus dieſer Duplicität ſieht man ſchon, daß keine dieſer Formen der Idee Gottes entſpricht, denn der Gegenſaz zwiſchen Gegenſtand und Bewußtſein iſt nicht darin aufgehoben. Wollte man aber ſagen, Nun gut, es fehlt ja nichts, als daß der relative Gegenſaz aufgehoben werde und beides identificirt: ſo geht das eben nicht; denn die höchſte Urſach kann man nicht denken in einer Indifferenz von Bewußtſein und Bewußtloſigkeit. — Doch ſind wir hier auf dem Punkt, daß wir ſehen können, welche reale Bedeutung die Idee eines höchſten Subjectes und der höchſten Einheit der Kraft hat, die nämlich, daß dadurch auf jeder Stufe des Wiſſens eine gegenſeitige

§. 203.

Was dem problematiſchen Gedanken der Begren-

Begrenzung des Seins und des Wiſſens unter beiden Formen, der der Begriffs- und der der Urtheilsbildung, geſezt iſt. Steigen wir aber auf den höchſten Punkt, wo der Gedanke kein Wiſſen mehr ſein kann: ſo tritt ihre reale Bedeutung nicht mehr hervor. Jede Einheit des Seins als eine höhere, als lebendige Kraft, begreift ein Syſtem von Cauſalität unter ſich, welches gerade, in wiefern es durch die höhere Einheit des Seins begrenzt iſt, ſich aus dem übrigen ausſcheidet; an und für ſich würde ſich das Syſtem nicht ausſcheiden, nur Mannigfaltigkeit ſein können, es wird aber ausgeſchieden, ſofern es begrenzt gedacht wird durch die höhere Einheit und auf ſie bezogen. Jede Thatſache, als Urtheil ausgeſprochen, liegt an und für ſich in einem unbeſtimmten Gebiet. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden iſt, worin beide Punkte eins ſind, iſt ein beſtimmtes Gebiet da und die Möglichkeit, daß ich das Sein unter den beiden Formen begreifen kann. Dieſes Verhältniß als reines Verhältniß, dieſe Identität des Begriffs, der der höchſte iſt in dieſer Beziehung, und eines Subjects, das höher iſt als eine Maſſe von anderen, iſt der Grund, daß man ein Wiſſen begrenzt, und in ein ſolches theilen kann, das ſpeculativ und empiriſch iſt. D. h. jede Einheit eines Gebietes des Wiſſens muß das an ſich haben, daß alle Prädicate, die darin liegen, nicht über demſelben ſtehen, ſondern innerhalb deſſelben. Von der Seite des Begriffs kommt daſſelbe heraus. Die Gleichſezung beider iſt die Gleichſezung des Inhalts in Beziehung auf das ſpeculative und das empiriſche, und wo beides nicht in einander aufgeht, da kann entweder nur ſpeculativ oder empiriſch gewußt werden. Dies iſt die Bedeutung dieſer höchſten Einheit. Wollen wir ſie aber als die Gottheit auffaſſen: ſo zeigt ſich gleich das inadäquate darin. Dieſe höchſte Einheit alſo und dieſes höchſte Subject hat nur realen Sinn auf dem realen Gebiet, und für den tranſcendenten Grund haben wir nur das negative Reſultat, daß die Gottheit nicht als höchſte Urſach geſezt werden kann, weil ſie dann als Schikſal oder Vorſehung geſezt werden müßte, und in einen Gegenſaz käme, der nicht in ihr iſt, in den Gegenſaz nämlich von Sein und Bewußtſein, welches beides hier noch auseinander gehalten iſt.

Vergl. Beil. C, XLVI., wo es dahingeſtellt iſt, ob Schikſal und Vorſehung als bewußtloſes und bewußtes zu unterſcheiden ſeien (XLV. wird Schikſal geſezt als der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, Vorſehung als dem abſoluten Subject entſprechend), und wo beide zuſammen deshalb als dem abſoluten nicht entſprechend dargeſtellt werden, weil ſie ſich, wie Gott und Natur nur auf das Begriffsgebiet, ſo nur auf das Gebiet von Urſach Wirkung, auf das Gebiet der Thatſache bezögen.

sals noch der Begriff der Vorsehung der Idee der Gottheit.

1. Das Schikksal ist das die Totalität aller Causalverhältnisse unter sich begreifende unter der Form des bewußtlosen. Die Vorsehung ist dasselbe unter der Form des bewußten.

2. Wenn man diesen Gegensaz aufheben und beides vereinigen will: so geht die Bestimmtheit des Gedankens verloren und man kann ihn nicht mehr unmittelbar produciren *).

---

*) Vergl. über §. 200—202 C, XLV. — Vorles. 1818. Was ist denn nun das höchste, worin jede Gemeinschaftlichkeit des Seins als in ihrer Einheit begründet ist? Dasjenige einerseits, von dem nichts mehr prädicirt werden kann in einem eigentlichen Urtheil, das also alle Gemeinschaftlichkeit des Seins unter der höchsten Einheit des Seins befaßt, folglich das höchste Subject, das über dem Gebiet des Urtheils liegt; und von der andern Seite die höchste Einheit der Kraft, zu der alles übrige nur die Erscheinung ist, das also, was über dem Gebiet der Begriffe liegt. Was also das Gebiet des Urtheils begrenzt ist nicht verschieden von dem, was das Gebiet des Begriffs begrenzt. Aber eben deswegen können wir auch nicht sagen, daß wir uns da noch im Gebiet des eigentlichen Wissens befinden. Indeß haben wir auch noch nicht das absolute. Auf der Seite der Begrenzung des Begriffsgebietes haben wir uns das schon nachgewiesen; nun müssen wir auch hier dieselbe Betrachtung anstellen mit der Begrenzung des Urtheilsgebietes. Diese ist also das, was selbst keinen Grund haben kann außer sich, vielmehr der Grund ist von allem. Nun ist wirklich dies höchste Subject, die Einheit des Seins, in der alle Gemeinschaftlichkeit des Seins begründet ist, der Idee der Gottheit und zwar unter zwei verschiedenen Formen gleich gesezt worden, als Schikksal und als Vorsehung. Beides ist dasselbe, ein als Grund gesezes, das selbst keinen Grund wieder hat, worin aber alles durch Nothwendigkeit gegründet ist, nur das erste als bewußtloses, die andre als bewußtes aufgefaßt. Aber eben aus dieser Duplicität sieht man schon, daß keine dieser Formen der Idee Gottes entspricht, denn der Gegensaz zwischen Gegenstand und Bewußtsein ist nicht darin aufgehoben. Wollte man aber sagen, Nun gut, es fehlt ja nichts, als daß der relative Gegensaz aufgehoben werde und beides identificirt: so geht das eben nicht; denn die höchste Ursach kann man nicht denken in einer Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit. — Doch sind wir hier auf dem Punkt, daß wir sehen können, welche reale Bedeutung die Idee eines höchsten Subjectes und der höchsten Einheit der Kraft hat, die nämlich, daß dadurch auf jeder Stufe des Wissens eine gegenseitige

§. 205.

Jedes höhere Subject und alſo auch das gedachte höchſte geht auf in der Totalität des ihm untergeordneten materiellen; und jedes materielle Gebiet, alſo auch die gedachte abſolute Materie, hat nur Einheit durch ein ihr entſprechend geſeztes höheres Subject.

Die einſeitigen Anſichten, die eines von beiden für Schein erklären, heben ſich gegenſeitig auf, und ihre Wahrheit iſt nur in der Combination. Auch ſieht man hier beſtimmt den Ort der Skepſis gegen den Cauſalitätsbegriff, und wie dieſe mit der Skepſis gegen das Sein der materiellen Erſcheinung überhaupt zuſammenhängt *).

§. 206.

Beide problematiſche Gedanken ſind durch die Combination klarer, und alſo auch die Weltanſchauung beſtimmter geworden.

---

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an §. 208.). Die Skepſis hat ſich vorzüglich immer an zwei Punkte gehängt, ſie hat die Idee der Gottheit beſtritten und die Realität des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung. Die erſte immer nur ſcheinbar, in der zweiten aber die Geſtaltung, die eine relative Sonderung iſt, welche im Verhältniß von Urſach und Wirkung ſteht; denn wenn in der materiellen Seite des Seins alle Wechſelwirkung beſtritten wird: ſo wird die Geſtaltung beſtritten. Was dann aber zu ſezen übrig bleibt, iſt nichts als der geſtaltloſe Stoff, d. h. das ſchlechthin einzelne in Zeit und Raum. Alle Skepſis hält auch alle Combination für falſch; das wahre in dem die Zeit erfüllenden iſt ihr nur das momentane Bewußtſein in ſeinem Zeitmoment als bloß fließendes, in dem den Raum erfüllenden nur die Atome, das unendlich kleine ohne alle Differenz der Geſtaltung, die nichts ſei als Schein. Damit aber, daß dieſes als das ſeiende geſezt wird, hört alles Wiſſen auf, weil nur die Grenze des Wiſſens als Wiſſen geſezt wird, nur das als das wahre, was unterhalb des wahren Wiſſens liegt. Darum wird auch alle Skepſis durch dieſes beides aufgehoben, 1. daß die Vorſtellung von dem höchſten Subject als lezter Urſach dem tranſcendenten Grunde nicht entſpricht, 2. daß die Vorſtellung von einem geſtaltloſen Stoff nur eine Abſtraction iſt.

Nämlich theils in wiefern beide Schemata dieſelben, theils in wiefern beide Enden wieder als identiſch können angeſehen werden *),

§. 207.

(Zuſaz zu §. 203.) Unter Materie iſt nicht nur das raumerfüllende, ſondern auch das nur zeiterfüllende, das chaotiſch materielle des Bewußtſeins zu verſtehen.

Dieſes, die Zeitbeſtimmung, der Grad, die Dauer ſind eben ſo nur im Zuſammenſein des bewußten Subjects mit anderem gegründet, wie die Formen und die Eigenthümlichkeit im Begriff und Charakter des Subjekts ſelbſt gegründet ſind. Auch kann man dies ideal materielle um ſo mehr mit jenem real materiellen zuſammen bringen, als ſich auch jenes in dieſem unmittelbar abbildet, denn dieſes materielle iſt es, was in der Phyſiognomie wieder erſcheint **).

---

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an §. 208.). Dieſe beiden Vorſtellungen haben uns ſchon ſeit langer Zeit vorgeſchwebt und ſind uns nur allmählig klarer geworden. Jezt aber ſtehen wir auf dem Punkt, von wo aus wir ſie ganz überſehen können. Das eine Ende iſt nicht der tranſcendente Grund des Wiſſens, ſondern bloß die Grenze des Wiſſens; und das andere Ende iſt nicht dasjenige, woraus die Idee der Welt conſtruirt, woraus alles gemacht werden könnte, denn es kann an und für ſich gar nicht exiſtiren, ſondern nur Grenze des gemachten, deſſen, was gedacht werden kann.

**) Vorleſ. 1818. Gewöhnlich verſteht man unter Materie nur das raumerfüllende auf ausſchließliche Weiſe. Raum und Zeit ſind aber Correlata, und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausſchließende Weiſe erfüllt, nämlich das wirkliche Bewußtſein, und dieſes unmittelbar und ausſchließlich zeiterfüllende, von aller Geſtaltung abgeſehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen, Was bleibt denn, wenn wir beim raumerfüllenden von aller Geſtaltung abſehen, übrig? ſo müſſen wir ſagen, Die Intenſität, mit welcher, und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt iſt. Eben ſo auf dem Gebiet des zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller beſtimmten Geſtaltung ab: ſo bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intenſität womit die Zeit erfüllt iſt, alſo die Stärke des Bewußtſeins, bei der wir ganz von der beſtimmten Geſtaltung abſtrahi-

§. 208.

(Zuſaz zu §. 205.) Mit dem Sein iſt alſo auch das Wiſſen zwiſchen jenen Punkten, die nur als Grenzen geſezt ſind, der höchſten Gattung als zugleich höchſten Urſach und der abſoluten chaotiſchen Materie eingeſchloſſen.

Es kann uns nur ein Sein zwiſchen dieſen Punkten gegeben ſein, und wir können nur um ein Sein zwiſchen dieſen Punkten wiſſen, da wir ſchon dieſe ſelbſt nicht mehr wiſſen *).

---

ren können, und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raums entſpricht. Beides alſo müſſen wir unter der Vorſtellung der chaotiſchen Materie zuſammenfaſſen. Hier fällt nun zuerſt dieſes ins Auge, daß wir auf dieſer untern Grenze eben ſowol den Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand verlieren, wie wenn wir über die obere Grenze hinausgehen. Die chaotiſche Materie als raumerfüllend iſt nun alſo nicht der Gegenſtand, denn um das zu werden müßte ſie erſt Geſtalt haben, ſondern bloß Subſtrat des Gegenſtandes, und als zeiterfüllend iſt ſie Subſtrat des Begriffs, nicht Begriff ſelbſt, weil ſonſt eine Geſtaltung wäre. Die ganze chaotiſche Maſſe aber enthält den Gegenſaz nicht aus Mangel an Geſtaltung; die obere Seite hingegen, wo auch der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufhört, iſt der chaotiſchen Materie vollſtändig entgegengeſezt, denn da hört der Gegenſaz nicht auf aus Mangel, ſondern weil der Gegenſaz ein Mangel iſt. Die chaotiſche Materie iſt alſo ein leerer Gedanke. Da aber — das allgemeine iſt immer ſtofflos d. h. ohne ausſchließende Raum- und Zeiterfüllung — das einzelne ein einzelnes nur iſt durch ſeine Beſtimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotiſche Materie aber nichts iſt als geſtaltloſe Raum- und Zeiterfüllung: ſo iſt ſie Bedingung für das einzelne Daſein und die Grenze des Urtheils, das keinen Grund hat als das einzelne. Darum muß ſie aber auch vorher da ſein, ehe ein Urtheil gefällt werden kann, und das iſt ihr wahrer Gehalt.

*) Vorleſ. 1818. Verbinden wir dieſes noch einmal, die Vorſtellung des höchſten Subjects und die Vorſtellung von dem geſtaltloſen Stoff: ſo ſehen wir, wie beides zuſammen genommen die Grenzen darſtellt, in welchen das wißbare Sein eingeſchloſſen iſt bezogen auf die beiden Denkformen. So wie ich an das höchſte Subject gekommen bin, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann: ſo iſt kein Gegenſaz zwiſchen höherem und niederem mehr möglich; und ſo wie ich auf ſolchen pro-

§. 209.

Nur in unſerem Wiſſen um die Totalität des Seins könnte eine Identität des ſpeculativen und empiriſchen ſein; jedes einzelne Gebiet des Seins kann nur auf eine von beiden Arten geſondert gewußt werden.

1. Jene Durchdringung wäre die wahre reale Weltweisheit, der eigentlich geſuchte Begriff von Philoſophie.

2. Jedes einzelne Gebiet, wenn es nach einer relativ höchſten Gattung gemeſſen wird, enthält kein vollendetes Syſtem von Cauſalität; denn ſein anderes leidet auch von auswärtigem und wirkt auf ſolches. Und eben ſo, wird es nach einer relativ höchſten Urſach abgemeſſen: ſo iſt es kein wahres Syſtem von Kräften *).

---

blematiſchen Zuſtand des Seins gekommen bin, daß noch kein Subject iſt, dem etwas könnte beigelegt werden: ſo bin ich unterhalb des Urtheilsgebietes gekommen, in den geſtaltloſen Stoff, der auch unterhalb des Wiſſens fällt. Innerhalb dieſer Grenzen liegt alſo alles wißbare.

*) Vorleſ. 1818. Sehen wir nun auf den Gegenſaz zwiſchen empiriſchem und ſpeculativem Wiſſen, wie er aufgeht in den Formen der Begriffs- und Urtheilsbildung, je nachdem die eine oder die andere dominirt: ſo müßte, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet des Seins fortgeſezt denken, daß mit jeder beſtimmten Art und Weiſe des Zuſammenſeins auch ein organiſches Glied in dem Syſtem der Kräfte geſezt iſt (§. 199.), überall eine Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen möglich ſein. Allein dies iſt nur ein Schein, und wenn wir es näher betrachten: ſo werden wir ſagen müſſen, daß eine ſolche Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen, daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder der Form der Urtheilsbildung ausgedrükt würde, nur ſtatt finden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben: dann wäre ſpeculatives und empiriſches daſſelbe. Aber die Totalität des Seins iſt uns nicht gegeben in unſerem dem Sein entſprechenden Denken, und in jedem einzelnen Sein, das wir ausſcheiden, iſt es nicht vollkommen wahr, daß ſich das ſpeculative und empiriſche völlig durchdringen könnte. Die Sache iſt die. Wo ich ein beſtimmtes Zuſammenſein ſeze, da muß es auch ein organiſches Glied im Syſtem der Kräfte

geben, was demſelben entſpricht. Aber nun kann ich nicht ſagen, alle Urtheile, die ein und daſſelbe Subject haben, denen entſpricht auch daſſelbe organiſche Glied im Syſtem der Kräfte, ſondern ich werde ſagen müſſen, das Subject hat in jedem Urtheil ſein eigenthümliches Glied im Syſtem der Kräfte, worin es ſteht; dasjenige Zuſammenſein alſo, was ſein anderes Glied auch in dieſem Syſtem hat, geht auch in dieſem Syſtem auf. Aber dieſes Syſtem hat wieder ein Zuſammenſein mit einem anderen; es iſt einem anderen coordinirt, mit welchem es unter einem gemeinſchaftlichen höheren ſteht. Sehe ich nun auf ein Sein im Syſtem a, das lediglich durch dieſes Syſtem beſtimmt iſt: ſo iſt es gleich, ob ich es empiriſch oder ſpeculativ auffaſſe. Iſt es aber auch durch das Syſtem b begründet: ſo muß ich erſt auf das Syſtem c, das über a und b liegt, hinaufgehen. Das Syſtem c hat aber wieder noch ein höheres über ſich, und ſo fort bis zum höchſten, alſo gilt jenes auch nur vom ganzen Sein; jeder einzelne Gegenſtand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent iſt gegen das ſpeculative und empiriſche, und eine andre, nach welcher er mehr auf das eine oder das andre hingerichtet iſt, alſo wird es in jedem mehreres geben, was mehr ſpeculativ, und anderes, was mehr empiriſch gewußt wird. Alles Zuſammenſein, das in Einem Syſtem liegt, wird mehr ſpeculativ, was in mehreren Syſtemen, mehr empiriſch aufgefaßt werden können. Fälle ich z. B. das Urtheil, Der Stein wird von der Sonne erwärmt: ſo weiſt das auf ein Sonnenſyſtem zurük; fälle ich das Urtheil, Der Stein iſt ſchwer: ſo weiſt dies bloß auf das Verhältniß des Steines zu dem Syſtem zurük, dem er angehört, zur Erde, und lezteres kann eher ein ſpeculatives Wiſſen werden, als erſteres. So finden wir es nun auf jedem Gebiet, auf dem ethiſchen ſowol als auf dem phyſiſchen, und wir müſſen ſagen, das ſpeculative an und für ſich und eben ſo das empiriſche ſind beide unvollſtändig, weil in jedem als ſelbſtändig geſezt wird, was durch das andre doch bedingt iſt. Das ſpeculative entſpricht der Begriffsbildung, das empiriſche der Urtheilsbildung. Nun haben wir früher auf allgemeine Weiſe geſehen, daß beide, Begriffs- und Urtheilsbildung, gegenſeitig durch einander bedingt ſind; folglich iſt es auch eben ſo mit dem ſpeculativen und empiriſchen, und iſolire ich die eine Form: ſo reiße ich ſie aus ihrer Bedingung heraus, und mein Wiſſen darin wird einſeitig und unvollkommen und kann nicht der Idee des Wiſſens adäquat ſein. Aber auch das ſehen wir, daß die reine Identität von beidem nur im Wiſſen um die Totalität des Seins ſein könnte. Was iſt die Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen? Das iſt die eigentliche Philoſophie. Will eins von beiden die höchſte Idee des Wiſſens allein darſtellen: ſo iſt das falſch; denn die Philoſophie iſt nur die Durchdringung aller Gegenſäze im Gebiete des Wiſſens. Wir werden alſo auch ſagen müſſen, daß wir immer nur im Bilden der Philoſophie begriffen ſind, und daß jeder in allen ſeinen Operationen deſto philoſophiſcher iſt, je mehr er fühlt, daß eins vom andern getrennt die Idee des Wiſſens nicht erreicht.

§. 210.

Anſtatt einer Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen iſt uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andre möglich, oder eine wiſſenſchaftliche Kritik.

1. Dies iſt die relative Geſtalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an ſich, ſondern als Kritik ihrer Selbſtdarſtellung im realen Wiſſen.

2. Auf dieſe Weiſe iſt das abſolute Wiſſen vor der Vollendung des realen nur zertheilt und abgebildet gegeben, und iſt eigentlich nur in dem nicht auszudrükkenden Gedanken der Einheit des zertheilten *).

---

*) Vorleſ. 1818. Da die reine Idee des Wiſſens nirgend realiſirt iſt, haben wir einen Erſaz dafür? Ja, in der Kritik = Vergleichung des Wiſſens wie es iſt mit der höchſten Idee des Wiſſens, welche auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet daſſelbe iſt, was Gewiſſen auf dem Gebiet des ſittlichen Lebens. —

Einen analogen Erſaz haben wir auch für das Nichthaben des tranſcendenten Grundes, das genau damit zuſammenhängt, daß wir nicht zur vollſtändigen Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen gelangen können. Wir haben ihn nämlich 1. dadurch, daß wir im Stande ſind jede Vorſtellung, die ſich ſtellt, als entſpräche ſie dem abſoluten, als ihm nicht entſprechend darzuſtellen, und 2. dadurch, daß wir, wie ſich die einzelnen Gebiete des Wiſſens verhalten zur reinen Idee des Wiſſens, die nur in der Totalität des Seins gegeben ſein könnte, eben ſo nun ſagen können, daß wir die Möglichkeit, uns das abſolute wirklich vorzuſtellen, zunächſt immer noch binden müſſen an eben die Aufgabe, die Totalität des Seins uns vorzuſtellen, d. h. daß wir jenes nicht haben können auf poſitive Weiſe ohne dieſe, wodurch alſo das abſolute ſich uns ſtirt in der Formel einer nothwendigen Vorausſezung, die wir aber nicht vollziehen können. Das können wir auf dem Punkte, auf welchem wir ſtehen, genau einſehen. Könnten wir nämlich eine Vorſtellung haben vom Urſein, vom höchſten Weſen: ſo müßte ſie doch in ein Gebiet des empiriſchen oder ſpeculativen Wiſſens fallen. Darein kann ſie aber nicht fallen. Wir müßten alſo erſt eine Durchdringung beider Formen haben, wenn wir das höchſte Weſen finden wollten. Wir ſehen daher, daß auf dieſem Wege nicht weiter zu kommen iſt, wenn wir uns nicht eine Täuſchung vormachen wollen, und wir müſſen ſagen,

So gewiß wir die Idee des Wiſſens nicht aufgeben können, eben ſo gewiß müſſen wir auch dieſes Urſein, in welchem der Gegenſaz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt, vorausſezen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können. — —

Fragen wir nun, welches Reſultat die bis hieher fortgeführte Unterſuchung gegeben hat: ſo iſt zunächſt zu bemerken, daß die §. 144. 164. geahndete, §. 174. conſtruirte, den Begriff und das Urtheil begründende Indifferenz von beiden als nothwendig vorauszuſezendes und anzuſtrebendes mannigfach aufgewieſen, und eben ſo, daß die §. 167. auch nur geahndete Identität der oberen und unteren Begriffs- und Urtheilsgrenze als nothwendiges Ergebniß der Unterſuchung herausgeſtellt iſt. Ferner iſt nachgewieſen, was dieſen Grenzen im Sein entſpricht, nämlich die höchſte Kraft und das Zuſammenſein, und daß dieſe identiſch ſind, wie jene Grenzen ſelbſt, dann daß zwiſchen beiden Punkten, dem abſoluten Subject und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, das geſammte Sein und Wiſſen eingeſchloſſen iſt, und zulezt, daß weder irgend eines dieſer Glieder noch irgend eine Identität derſelben dem abſoluten entſpricht, der Idee der Gottheit, ſondern in allen Identitäten zuſammengenommen nur die Idee der Welt, das Syſtem der Kräfte, der feſtſtehenden Formen des Seins, wie es mit dem Syſtem von Urſach und Wirkung identiſch iſt, gegeben iſt, ſo daß nur noch zu unterſuchen bleibt, ob etwa die Idee der Gottheit von einem andern Punkte aus, als dem, von welchem bisher ausgegangen iſt, genügender dargeſtellt werden kann, und wie dem zu erwartenden Ergebniß gemäß ihr Verhältniß zur Welt zu beſtimmen iſt, in welchem dann als höchſte Spize und zugleich als Uebergang zum zweiten Theil die Identität der tranſcendenten und formalen Seite hervortreten müßte.

Wir ſehen alſo, daß wir hier alle Elemente beiſammen haben, die den Darſtellungen von 1822 und 1828 ſowol bei der erſten Darſtellung des tranſcendenten (vergl §. 137. Anmerk.) als bei der erſten Wiederaufnahme deſſelben (vergl. §. 154. und §. 166. Anmerk.) zum Grunde liegen; nämlich was die erſte betrifft: ſo haben wir hier nun zur §. 136. gefundenen Identität des idealen und realen auch die ihr von der Wahrnehmung aus entſprechende Identität der Raum- und Zeiterfüllung, und was die zweite betrifft, zur §. 164—174. gefundenen Identität der beiden oberen Gedankengrenzen einerſeits und der beiden unteren andererſeits auch die Identität der oberen und unteren und zwiſchen beiden das geſammte Wiſſen in ſeinen verſchiedenen Zweigen und in ſeiner Einheit und Vollendung. Nur die Unterſcheidung fehlt im Texte, die jene anderen Darſtellungen, freilich ohne Schaden für die Identität, zwiſchen den beiden oberen Gedankengrenzen einerſeits und den beiden unteren andrerſeits machen; denn der Text und eben ſo auch die Vorleſ. 1818 kennen bis hieher nur die Identität der Raum- und Zeiterfüllung als Subſtrat des Begriffs ſowol als des Urtheils, und als das über beide hinausragende und jenſeit beider nach oben hin zuſammentreffende nur die Identität des idealen und realen, ohne irgend

§. 210.

Anstatt einer Durchdringung des speculativen und empirischen ist uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andre möglich, oder eine wissenschaftliche Kritik.

1. Dies ist die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen.

2. Auf diese Weise ist das absolute Wissen vor der Vollendung des realen nur zertheilt und abgebildet gegeben, und ist eigentlich nur in dem nicht auszudrükkenden Gedanken der Einheit des zertheilten *).

---

*) Vorles. 1818. Da die reine Idee des Wissens nirgend realisirt ist, haben wir einen Ersaz dafür? Ja, in der Kritik = Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. —

Einen analogen Ersaz haben wir auch für das Nichthaben des transcendenten Grundes, das genau damit zusammenhängt, daß wir nicht zur vollständigen Durchdringung des speculativen und empirischen gelangen können. Wir haben ihn nämlich 1. dadurch, daß wir im Stande sind jede Vorstellung, die sich stellt, als entspräche sie dem absoluten, als ihm nicht entsprechend darzustellen, und 2. dadurch, daß wir, wie sich die einzelnen Gebiete des Wissens verhalten zur reinen Idee des Wissens, die nur in der Totalität des Seins gegeben sein könnte, eben so nun sagen können, daß wir die Möglichkeit, uns das absolute wirklich vorzustellen, zunächst immer noch binden müssen an eben die Aufgabe, die Totalität des Seins uns vorzustellen, d. h. daß wir jenes nicht haben können auf positive Weise ohne diese, wodurch also das absolute sich uns fixirt in der Formel einer nothwendigen Voraussezung, die wir aber nicht vollziehen können. Das können wir auf dem Punkte, auf welchem wir stehen, genau einsehen. Könnten wir nämlich eine Vorstellung haben vom Ursein, vom höchsten Wesen: so müßte sie doch in ein Gebiet des empirischen oder speculativen Wissens fallen. Darein kann sie aber nicht fallen. Wir müßten also erst eine Durchdringung beider Formen haben, wenn wir das höchste Wesen finden wollten. Wir sehen daher, daß auf diesem Wege nicht weiter zu kommen ist, wenn wir uns nicht eine Täuschung vormachen wollen, und wir müssen sagen,

So gewiß wir die Idee des Wissens nicht aufgeben können, eben so gewiß müssen wir auch dieses Ursein, in welchem der Gegensaz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, voraussezen, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können. — —

Fragen wir nun, welches Resultat die bis hieher fortgeführte Untersuchung gegeben hat: so ist zunächst zu bemerken, daß die §. 144. 164. geahndete, §. 174. construirte, den Begriff und das Urtheil begründende Indifferenz von beiden als nothwendig vorauszusezendes und anzustrebendes mannigfach aufgewiesen, und eben so, daß die §. 167. auch nur geahndete Identität der oberen und unteren Begriffs- und Urtheilsgrenze als nothwendiges Ergebniß der Untersuchung herausgestellt ist. Ferner ist nachgewiesen, was diesen Grenzen im Sein entspricht, nämlich die höchste Kraft und das Zusammensein, und daß diese identisch sind, wie jene Grenzen selbst, dann daß zwischen beiden Punkten, dem absoluten Subject und der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, das gesammte Sein und Wissen eingeschlossen ist, und zulezt, daß weder irgend eines dieser Glieder noch irgend eine Identität derselben dem absoluten entspricht, der Idee der Gottheit, sondern in allen Identitäten zusammengenommen nur die Idee der Welt, das System der Kräfte, der feststehenden Formen des Seins, wie es mit dem System von Ursach und Wirkung identisch ist, gegeben ist, so daß nur noch zu untersuchen bleibt, ob etwa die Idee der Gottheit von einem andern Punkte aus, als dem, von welchem bisher ausgegangen ist, genügender dargestellt werden kann, und wie dem zu erwartenden Ergebniß gemäß ihr Verhältniß zur Welt zu bestimmen ist, in welchem dann als höchste Spize und zugleich als Uebergang zum zweiten Theil die Identität der transcendenten und formalen Seite hervortreten müßte.

Wir sehen also, daß wir hier alle Elemente beisammen haben, die den Darstellungen von 1822 und 1828 sowol bei der ersten Darstellung des transcendenten (vergl §. 137. Anmerk.) als bei der ersten Wiederaufnahme desselben (vergl. §. 154. und §. 166. Anmerk.) zum Grunde liegen; nämlich was die erste betrifft: so haben wir hier nun zur §. 136. gefundenen Identität des idealen und realen auch die ihr von der Wahrnehmung aus entsprechende Identität der Raum- und Zeiterfüllung, und was die zweite betrifft, zur §. 164—174. gefundenen Identität der beiden oberen Gedankengrenzen einerseits und der beiden unteren andererseits auch die Identität der oberen und unteren und zwischen beiden das gesammte Wissen in seinen verschiedenen Zweigen und in seiner Einheit und Vollendung. Nur die Unterscheidung fehlt im Texte, die jene anderen Darstellungen, freilich ohne Schaden für die Identität, zwischen den beiden oberen Gedankengrenzen einerseits und den beiden unteren andrerseits machen; denn der Text und eben so auch die Vorles. 1818 kennen bis hieher nur die Identität der Raum- und Zeiterfüllung als Substrat des Begriffs sowol als des Urtheils, und als das über beide hinausragende und jenseit beider nach oben hin zusammentreffende nur die Identität des idealen und realen, ohne irgend

die obere Begriffsgrenze von der obern Urtheilsgrenze und die untere Begriffsgrenze von der unteren Urtheilsgrenze anders als der Geneſis nach zu unterſcheiden. Wogegen die Beilagen C. und D. für beide Denkformen ſchon an jener Stelle ein zwiefaches Subſtrat ſezen, einen zwiefachen terminus a quo und eben ſo einen zwiefachen terminus ad quem, und ſich zur Bezeichnung der Differenz der differenten Ausdrükke für die von verſchiedenen Punkten aus gefundenen Begriffs- und Urtheilsgrenzen bedienen; denn ſie ſezen die eine obere Gedankengrenze, die Einheit des Seins, als diejenige, von welcher als von der Indifferenz aller Gegenſäze durch Entgegenſezung zu der andern obern Grenze, zum abſoluten Subject, als zu derjenigen Einheit fortgeſchritten werde, welche die lebendige Zuſammenfaſſung aller Gegenſäze ſei; und die eine untere Gedankengrenze, die Möglichkeit unendlicher Urtheile, ſezen ſie als die nur chaotiſche Raum- und Zeiterfüllung, von welcher zur andern, zur abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, als zur geordneten Raum- und Zeiterfüllung wie vom leeren zum erfüllten fortgeſchritten werde, ſo daß alſo nach dieſen Beilagen die obere Begriffsgrenze ſich verhält zur oberen Urtheilsgrenze, und andrerſeits die untere Begriffsgrenze zur unteren Urtheilsgrenze, wie der terminus a quo zum terminus a quem, wie das leere zum erfüllten, wie der unvollkommene Begriff zum vollkommnen. Dem Weſen nach iſt aber damit von C. und D. nichts der früheren Auffaſſungsweiſe Schl's fremdes gegeben, wie ſich unten im technischen Theile ergeben wird, für die Conſtruction des erſten Theils jedoch iſt die Differenz klar, denn man ſieht, es war von 1822 an des Verfaſſers Abſicht, bei der Beziehung des tranſcendenten auf das formale nicht nur den Gegenſaz von Urtheil und Begriff im allgemeinen ſondern auch ſchon die Gegenſäze beſtimmt hervortreten zu laſſen, innerhalb deren ſich der Begriff und das Urtheil bewegen, womit dann weſentlich zuſammenhängt, daß C, (XXXV—XXXVIII.) und D. (35 seqq.), die zulezt genannte Beilage gedrängter und überſichtlicher, gleich bei dem bis §. 166. gewonnenen Reſultate die ganze Geneſis des Begriffs und des Urtheils vom Minimum bis zum Maximum und den Uebergang aus der einen Form in die andere als im tranſcendenten angelegt aufſtellen. Aber auch das iſt klar, daß dazu das 1814, alſo im Texte angelegte Gerüſt kaum ausreichte, und darum nur mit Mühe und nicht ohne gewaltſame und die Symmetrie aufhebende Einſchiebſel und Einſchnitte beibehalten werden konnte, folglich daß die Vorleſungen 1831 ganz wohl thaten, es völlig niederzureißen und aus ſeinen Beſtandtheilen dem erweiterten Plane gemäß ein ganz neues aufzuführen. Wie ſie die Aufgabe gelöſt haben, liegt in der Beilage E. vor Augen; ſie haben von Anfang an ausgeführt, was in C. und D. angelegt war, nur jene von C. und D. gemachte Unterſcheidung der oberen Begriffs- und Urtheilsgrenzen und die ihr analoge der unteren haben ſie wieder aufgegeben, wahrſcheinlich weil ſie ihnen, und das wol mit Recht, unhaltbar erſchien weil willkührlich; ein Schwanken, nicht der Anſchauung des Verfaſſers, ſondern nur ſeiner Terminologie.

§. 211.

s Syſtem der Actionen für uns nur da iſt
er organiſchen Affectionen, alſo vermittelſt
n Bewußtſeins: ſo entſteht von ſelbſt ein
wiſchen denjenigen Actionen, wo das Be-
r leidend, und denen, worin es thätig er-
ne bilden im Umfang des empiriſchen das
phyſiſchen, dieſe das des ethiſchen Wiſſens.
lich iſt in jedem Bewußtſein einer Action, daß wir
r ſind, und das außer uns geſezte der andre. Nur
erſcheiden wir hernach im lezteren ſelbſt zwei auf
ende Factoren, oder auch im erſteren, wenn wir
ſchiedenen Vermögen reflectiren *).

n folgenden Abſchnitt, der vom tranſcendenten Grunde han-
ſre Gewißheit im Wollen, wird ganz beſonders die Beilage
seqq.) zu vergleichen ſein. Für §. 180—182. und für
210. mit Ausnahme deſſen, was darin über das abſolute feſt-
wovon E. erſt ſpäter handelt, iſt die Vergleichung dieſer
ſonders was das Verſtändniß der Terminologie betrifft, dann
zur faßlicheren Ueberſicht des geſammten zwiſchen der abſolu-
und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins in entge-
Bewegung ſchwebenden Wiſſens und des ihm entſprechenden
nicht geringer Bedeutung. (S. E, XXXV—XL.). Auch
XIV. seqq. iſt als erſte Grundlage für das im Text von
bis hieher gegebene wichtig. Vergl. aber §. 225. Anmerk.

ſ. 1818, welche die hier beginnende Betrachtung eine ſupple-
nennen, machen den Uebergang nicht durch dieſen §., der
XLVIII. als willkührlich bei Seite geſchoben wird, ſondern
h in der Weiſe des folgenden §. zu Werke, d. h. alſo, ſie be-
Parallele zwiſchen Wollen und Wiſſen zu zeichnen nach leich-
fung an früheres. Einen gründlicheren Uebergang macht die
, XLVI—XLVIII., den gründlichſten E, XLII. seqq., die
parallele vollſtändig durchführt, und auch von Anfang
über nachgewieſen iſt, alles dazu vorbereitet hat. Die Vorle-
1831 heben dieſen Abſchnitt ſo hervor, daß ſie ihn die zweite
des erſten Theils nennen, und ihn der vorangegangenen Un-
durchaus coordiniren. Vergl. §. 212. 1.

§. 212.

Dieſer Gegenſaz des ethiſchen und phyſiſchen iſt uns aber weit früher ſchon gegeben, indem wir uns des Wiſſens nur bewußt worden ſind mit dem Wollen zugleich.

1. Wir unterſcheiden das Denken vom Wiſſen durch die Ueberzeugung; dieſe konnten wir aber nur erkennen, wenn wir ſie auch in einem andern hatten, nämlich im Wollen *). An dieſen Parallelismus mußten wir alſo eigentlich immer zugleich denken.

2. Beide Charaktere des Wiſſens, in ſofern ſie in der Ueberzeugung liegen, ſind alſo auch auf das Wollen anzuwenden, und es giebt alſo eine gemeinſchaftliche Production des Wollens und ein dem Wollen entſprechendes Sein.

3. Alſo iſt auch mit der Idee des Wiſſens zugleich, in wiefern es dem Sein entſpricht, ein Gegenſaz im Sein geſezt, dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, in wiefern das Denken nur Betrachtung iſt, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, in ſofern das Denken ein Wollen ausdrükkt. — Dies iſt nicht eine Analyſe des Bewußtſeins als Action, alſo auch nur empiriſch, ſondern das Bewußtſein iſt hier ſchematiſch betrachtet. Denn nur dieſer beſtimmte Gegenſaz iſt die Form der Identität des Bewußtſeins im Fluß der Actionen.

4. Alſo iſt auch als der Form des Begriffs entſprechend eine zwiefache Reihe auf- und abſteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen, und in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen. Die Relativität in der Gemeinſchaftlichkeit bildet hier den Exponenten der Reihe, und die Glieder ſind deſto höher, je weniger Relativität darin geſezt iſt. (Anmerk. Dies läßt ſich richtig verſtanden von der ethiſchen Seite auch ſagen.)

*) §. 88. 95.

der wahre transſcendentale Grund, oder welche das Daſein zerſchnitte und ſtatt der Gewißheit wieder Zwieſpalt begründete.

3. Der Glaube an Gott ruht bei den meiſten Menſchen weit mehr auf der Gewißheit des Gewiſſens, als auf der Gewißheit des Verſtandes. Wenn ſie inne werden, daß ſie auf dieſer Seite können zur Skepſis gebracht werden, recurriren ſie zwar auf Gott, aber ſelten geht der Glaube urſprünglich von dieſer Seite aus, weil dazu ſchon eine ſpeculative Richtung gehört.

4. Philoſophiſch aber iſt es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu laſſen und die andre zu verwerfen, wie Kant von der moraliſchen Seite, die meiſten andern von der phyſiſchen gethan. Auch hat Kant die moraliſche nicht ganz recht gefaßt, weil ſein Begriff von Glükſeligkeit zu gemein iſt *).

§. 215.

Dem gemäß nun haben wir auch den tranſcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl.

1. Da er auf beides zugleich geht, muß er auch als beides zugleich geſezt ſein; wir haben aber keine andre Identität von beidem als das Gefühl, welches im Wechſel als das lezte Ende des Denkens auch das erſte des Wollens iſt, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern. Wir kön-

*) Die Vorleſ. 1818 folgen hier faſt ganz dem Gange des Textes, und fügen nur hinzu, wie auf jenem früheren Standpunkte die höchſte Urſach, ſo würde hier die höchſte Weltordnung von vielen für das abſolute gehalten, aber nicht mit größerem Rechte. —
C. L. führt die Parallele weiter aus, und zeigt dann, daß die ſich hier auf dem Gebiet des Wollens ergebenden Formeln für das tranſcendente dieſelben ſind, als die auf dem Gebiet des Denkens gefundenen, daß man alſo von der einen Seite aus nicht weiter kommt, als von der andern aus. — Eben ſo der Hauptſache nach D, 49. und E, XLV—XLIX Der Text bringt die ſich vom ethiſchen aus ergebenden Formeln für den tranſcendenten Grund erſt §. 217. gelegentlich zur Sprache.

nen ſagen, daß mit unſerem Bewußtſein uns auch das Gottes gegeben iſt als Beſtandtheil unſeres Selbſtbewußtſeins ſowol als unſeres äußeren Bewußtſeins.

2. Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöſe iſt: ſo ſcheint deshalb die Religion über der Philoſophie zu ſtehen, wie auch viele behaupten. Es iſt aber nicht ſo. Wir ſind hieher gekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu ſein, auf rein philoſophiſchem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind in beidem gleich vertheilt, nur nach verſchiedenen Seiten. Die Anſchauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, ſondern bleibt nur indirecter Schematismus. Dagegen iſt ſie unter dieſer Form völlig rein von allem fremdartigen. Das religiöſe Gefühl iſt zwar ein wirklich vollzogenes, aber es iſt nie rein, denn das Bewußtſein Gottes iſt darin immer an einem anderen; nur an einem einzelnen iſt man ſich der Totalität, nur an einem Gegenſaz (zwiſchen dem eignen Sein und dem außer uns geſezten) iſt man ſich der Einheit bewußt *).

*) Vorleſ. 1818. Wir ſehen ein, daß wir die Idee der höchſten Einheit weder im Gedanken noch in der That vollziehen können. In der That vollzogen wäre ſie ein einzelnes, ſie ſoll aber doch der lezte Grund von allem ſein; im Gedanken vollzogen wäre ſie ein Begriff oder ein Urtheil, da ſie doch keins von beiden ſein ſoll. Sie iſt aber die nothwendige Vorausſezung für unſer Wiſſen und Wollen. Wie verhält ſich nun zu ihr das Gefühl, das der Uebergang in uns iſt zwiſchen Wollen und Denken? Im Gefühl iſt die im Denken und Wollen bloß vorausgeſezte abſolute Einheit des idealen und realen wirklich vollzogen, da iſt ſie unmittelbares Bewußtſein, urſprünglich, während der Gedanke derſelben, ſofern wir ihn haben, nur vermittelt iſt durch das Gefühl, nur Abbildung deſſelben. Daher ſich ſo oft wiederholender Streit zwiſchen Religion und Philoſophie auf zwiefache Weiſe, 1. Streit der einen gegen die andre, ſo daß ſie ſich gegenſeitig gar nicht anerkennen, 2. Streit beider um den Primat. Der eine wie der andre iſt nichtig, denn die Intereſſen der einen ſind durchaus nicht denen der anderen entgegen, und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede ſein. Es iſt wahr, wir konnten das höchſte im Gedanken nicht vollziehen. Warum nicht? Wir konnten es nur ſuchen unter der Form des Begriffs und des Urtheils. Blieben wir beim Begriff: ſo konnten wir

immer nicht genug besonderes abstreifen; beim Urtheil: so konnten wir nicht genug combiniren. Streiften wir aber genug ab: so kamen wir aus dem Begriff heraus; combinirten wir genug: aus dem Urtheil. Wir konnten also das absolute als Begriff und Urtheil nicht finden; nur in negativer Form konnten wir es aufstellen, und das ist unser Nichthaben. Wie ist es nun mit dem Haben im religiösen Bewußtsein? Allerdings ist in demselben das absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Speculation suchten, sondern immer nur an einem andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren: so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Damit tritt aber beides ins Gleichgewicht. Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben das Bewußtsein Gottes zu isoliren gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben, und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer nothwendigen Voraussezung bewußt zu sein, so daß es jedem nachweisen kann, so gewiß man wissen wolle, so gewiß bedürfe man dieser Voraussezung des absoluten, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philosoph nicht zurükk, weil er will, was ein anderer nicht hat. —

Vergl. C, LI. seqq., wo das Gefühl genau bestimmt wird als religiöses Gefühl, als allgemeines Abhängigkeitsgefühl, vermittelst dessen das absolute eben so in uns gesezt sei, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesezt seien.

D, 49. 50. scheint hauptsächlich zu beabsichtigen, Wissen Wollen und Gefühl in Beziehung auf das Haben des absoluten recht bestimmt zu coordiniren, also zu zeigen, von dem Gefühl aus ergebe sich für das absolute dem potentiellen Inhalte nach nichts anderes, als von jenen aus, nämlich auch kein positives, worin es gegeben wäre; nur die Art, in ihm das absolute zu haben, sei eine allgemeine, weil nicht auf einem kunstmäßigen Verfahren, und eine unmittelbare, weil nicht auf dem Streite ruhend. Im Selbstbewußtsein an und für sich giebt es nämlich wol differentes, aber nicht streitiges.

E, (XLIX.) kommt hier zuerst auf das Gottesbewußtsein und findet für das absolute die Formel, Grund der Identität des Gesezes und der Weltordnung. Analysirt enthält sie dasselbe, als die sich aus den andern Darstellungen ergebenden Formeln. In der Identität nämlich des Gesezes und der Weltordnung laufen die Identitäten aller von allen Punkten aus gefundenen Gedanken- und Seinsgrenzen zusammen; und ist der Grund dieser Identität im Selbstbe-

§. 216.

Wir wiſſen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an ſich.

Randbem. In wiefern wir nämlich unſer Denken und Wollen als Eins fühlen *).

1. Das Sein der Ideen in uns iſt ein Sein Gottes in uns, nicht in wiefern ſie als beſtimmte Vorſtellungen einen Moment im Bewußtſein erfüllen, ſondern in wiefern ſie in uns allen auf gleiche Weiſe (alſo auch im Sein Gottes in der menſchlichen Natur) das Weſen des Seins ausdrükken und in ihrer Gewißheit die Identität des idealen und realen ausſprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung geſezt iſt. — Eben ſo iſt das Sein des Gewiſſens in uns ein Sein Gottes. Nicht in wiefern es in einzelnen Vorſtellungen vorkommt und ſo auch irrig ſein kann, eben wie auch die An-

---

wußtſein überall mitgeſezt: ſo iſt er zugleich der Grund aller Gewißheit im Denken und Thun und der Einheit unſeres Seins im Uebergange vom einen zum andern. Ueber die Differenz des ſpeculativen und religiöſen ſiehe LII. seqq.

*) Vorleſ. 1818. Nun drängt ſich aber die Frage auf, Wenn es denn wahr iſt, daß wir den Gedanken des höchſten an und für ſich nicht vollziehen können, das religiöſe es aber auch nicht an und für ſich, ſondern immer nur an einem andern hat: giebt es nicht eine Art den Gedanken zu vollziehen, auch nicht an und für ſich, ſondern an anderm? So wie wir zu dieſer Frage gekommen ſind durch die Betrachtung des religiöſen, zu der wir nur kamen durch die Zuſammengehörigkeit des Denkens und Wollens: ſo gehen wir denſelben Weg die Frage zu beantworten. Im Gefühl nun iſt die unmittelbare wenn auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer vom einen zum andern übergeht. Bald iſt das eine das primitive, und das andre dann das ſecundäre, bald umgekehrt. Dies iſt aber immer ſchon wieder Zerlegung der Gefühls, Reflexion über daſſelbe, und gehört alſo als Betrachtung unmittelbar in unſer Gebiet, und wir können fragen, Haben wir nun in der Beziehung des Denkens und Wollens auf einander das Bewußtſein Gottes eben ſo im Gedanken, wie im Gefühl, d. h. an einem andern?

wendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann. Sondern in wiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesezen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht *).

2. Gott ist uns also, da jenes beides die beharrliche Einheit ist in dem fluctuirenden des Bewußtsens, als Bestandtheil

*) Vorles. 1818 (anknüpfend an die Anmerkung unter der Randbemerkung). Auf der Seite des Denkens war der höchste Punkt die höchste Einheit der Kraft, worunter alle Erscheinungen begriffen sind. Diese Erscheinungen auf der höchsten Stufe nannten wir Ideen, sich selbst wieder in einer Mannigfaltigkeit reproducirende Kräfte. Das System derselben als Einheit angesehen ist also der eine Punkt. Der höchste Punkt auf der Seite des Wollens dagegen war das höchste Gesez. Die Art, wie die Ideen in uns sind, die höchste Kraft, enthält in der That das höchste in sich, aber nur wiefern wir nicht dabei stehen bleiben, sondern die Identität des Denkens und Wollens mit darin sezen. Wie sind denn die Ideen in uns? Das können wir eben so wenig unmittelbar aussprechen, sondern wir können nur sagen, sie sind dasjenige, was die einzelnen Vorstellungen producirt. In sofern sie sich nun wirklich in den einzelnen Vorstellungen realisiren, ist das absolute nicht darin, denn in sofern ist ja sogar die Möglichkeit des Irrthums darin gesezt. Wenn wir eben so auf der andern Seite, auf der des Wollens, das höchste Gesez betrachten, wie wir es in uns tragen, d. h. als Gewissen: so müssen wir wieder sagen, Wie es in einzelnen Urtheilen lebendig wird, trägt es auch nicht das höchste in sich, weil es auch des Irrthums fähig ist. Aber hinter diesen, in der Einheit der Ideen und dem höchsten Gesez, suchen wir das höchste, und sofern wir beides gleichsezen, ist es das höchste, die Identität des Denkens und Seins, eins auf das andre bezogen. Die Ideen können nur Quelle der Wahrheit sein, sofern sie das Sein abbilden, und das Gewissen kann nur Quelle des Rechts sein, sofern es das Verhältniß des Menschen zur Welt bezeichnet, also auch das ganze Sein umfaßt. Das höchste ist aber nur in der Identität beider, und diese Identität repräsentirt die höchste Lebenseinheit selbst, die nie als eine persönliche gesezt werden kann, auch nie als der menschlichen Gattung allein angehörig, sondern als die Einheit der Wahrheit und des Gewissens, der ersten, sofern sie angeregt wird durch das Wollen, des andern, sofern es angeregt wird durch das Denken. Die Einheit des Denkens und Seins in dieser Einheit ist das höchste selbst, das absolute. Diese Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt und die Einheit davon ist das göttliche in uns. Der religiöse hat es im Leben, der speculative in der Betrachtung, aber beide haben es nur an etwas anderem.

unſeres Weſens gegeben. Das uns eingeborne Sein Gottes in uns conſtituirt unſer eigentliches Weſen, denn ohne Ideen und ohne Gewiſſen würden wir zum thieriſchen herabſinken.

3. In allen anderen Acten unſres Bewußtſeins iſt uns aber nicht ein Sein Gottes in uns gegeben, weil auch unſer eignes Sein darin nicht ausgedrükkt iſt, ſondern nur ein Zuſammenſein mit anderem, und alſo um das Sein Gottes darin zu finden außer uns herausgegangen werden muß.

4. Wenn Gottes Sein in unſeren Ideen und in unſerem Gewiſſen iſt: ſo ſind doch beide in ihm an ſich nicht geſezt, weil kein Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand und von Wollen und Können oder Sollen in ihm geſezt iſt. Beide drükken alſo das Sein Gottes an ſich nicht aus *).

5. Das Sein Gottes iſt uns in den Dingen gegeben, in ſofern in jedem einzelnen vermöge des Seins und Zuſammenſeins die Totalität geſezt iſt, und alſo auch der tranſcendente Grund derſelben mit; und vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Syſtem der Begriffe iſt auch in jedem die Identität des

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an das unter 1. aus ihnen angeführte). Nun können wir zeigen, daß ein vollzogenes Bewußtſein Gottes durchaus nicht möglich iſt, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es ſei denn an einem andern, eben ſo wie uns dies klar geworden iſt auf der Linie des Gefühls. Ein Wollen auf das abſolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menſchen zu keiner beſtimmten That kommen laſſen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur ſein, wenn ſie zugleich auf etwas anderes geht. Eben ſo im Gebiet des Denkens. Ein Wiſſen um Gott an und für ſich müßte nichts anderes ſein als ein Begriff. Nun aber liegt es in unſrer Petition, daß in dem Begriff des höchſten der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand nicht geſezt iſt; ſein Begriff kann alſo nur in ihm ſelbſt ſein, in uns nur, ſofern auch in uns das Sein Gottes geſezt iſt. Aber er iſt nur in uns als Beſtandtheil unſres Selbſtbewußtſeins, nicht an und für ſich, ſondern nur an einem anderen. Wir haben alſo nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zuſammen, womit der Begriff verbunden iſt. Sollten wir ihn vollkommen haben an ſich: ſo wäre der Begriff in uns, der Gegenſtand außer uns. (Vergl. unten 8.)

idealen und realen gesezt, und also auch der transcendente Grund derselben.

6. In allem andern Sein und Zuständen der Dinge ist aber auf diefelbige Weise das Sein Gottes nicht gesezt wie sub 3. von uns gesagt ist *).

7. Wenn uns ein Sein Gottes außer der Welt gegeben wäre: so wären also Welt und Gott für uns vorläufig getrennt, und dadurch wird auf jede Weise die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn a. wenn beide ohnerachtet des Getrenntseins doch auf allen Punkten zusammentreffen sollen: so muß die Welt, welche unter die Form der Zeit und des Raumes gesezt ist, als eine unendliche gesezt werden, in welcher Unendlichkeit sie aber nicht kann als abhängig gedacht werden, also als eines transcendenten Grundes nicht bedürftig erscheint. Oder b. wenn sie, um die Abhängigkeit zu retten, nicht überall zusammentreffen, sondern das Sein Gottes über das Sein der Welt hinausragt: so fragt sich, ob das ganze Sein Gottes, welches

---

*) Vorles. 1818 (anknüpfend an das unter 4. aus ihnen mitgetheilte). Dasselbe läßt sich auch auf andre Weise klar machen. Wir sagten, Das Sein der Ideen als reiner Principien, wovon das Bewußtsein ausgeht, gleichgesezt mit dem Princip des Wollens, ist eine Repräsentation des des höchsten, aber auch nur eine Repräsentation des höchsten, nicht das höchste selbst. (S. oben 4.) Wir können nun noch sagen, Es giebt auch ein Wissen um Gott, das wir haben mit und in unserm Wissen um die Dinge, also in und mit allem anderen Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältniß zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urtheils: so müssen wir sagen, daß im Bewußtsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen um die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm coordinirten. Seze ich aber das coordinirte: so seze ich damit zugleich alles höhere und alles subordinirte, und in sofern ist also im Bewußtsein von jedem die Totalität, worin der Gegensaz des idealen und des realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, daß eben so wie jedes Selbstbewußtsein das Bewußtsein des höchsten mit in sich schließt, eben so in jedem objectiven Bewußtsein, in jedem Bewußtsein um die Dinge, je vollkommener es ist, desto vollkommner das Wissen um das höchste indirect mitgesezt ist.

unſeres Weſens gegeben. Das uns eingeborne Sein Gottes in uns conſtituirt unſer eigentliches Weſen, denn ohne Ideen und ohne Gewiſſen würden wir zum thieriſchen herabſinken.

3. In allen anderen Acten unſres Bewußtſeins iſt uns aber nicht ein Sein Gottes in uns gegeben, weil auch unſer eignes Sein darin nicht ausgedrükkt iſt, ſondern nur ein Zuſammenſein mit anderem, und alſo um das Sein Gottes darin zu finden außer uns herausgegangen werden muß.

4. Wenn Gottes Sein in unſeren Ideen und in unſerem Gewiſſen iſt: ſo ſind doch beide in ihm an ſich nicht geſezt, weil kein Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand und von Wollen und Können oder Sollen in ihm geſezt iſt. Beide drükken alſo das Sein Gottes an ſich nicht aus *).

5. Das Sein Gottes iſt uns in den Dingen gegeben, in ſofern in jedem einzelnen vermöge des Seins und Zuſammenſeins die Totalität geſezt iſt, und alſo auch der tranſcendente Grund derſelben mit; und vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Syſtem der Begriffe iſt auch in jedem die Identität des

*) Vorleſ. 1818 (anknüpfend an das unter 1. aus ihnen angeführte). Nun können wir zeigen, daß ein vollzogenes Bewußtſein Gottes durchaus nicht möglich iſt, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es ſei denn an einem andern, eben ſo wie uns dies klar geworden iſt auf der Linie des Gefühls. Ein Wollen auf das abſolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menſchen zu keiner beſtimmten That kommen laſſen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur ſein, wenn ſie zugleich auf etwas anderes geht. Eben ſo im Gebiet des Denkens. Ein Wiſſen um Gott an und für ſich müßte nichts anderes ſein als ein Begriff. Nun aber liegt es in unſrer Petition, daß in dem Begriff des höchſten der Gegenſaz von Begriff und Gegenſtand nicht geſezt iſt; ſein Begriff kann alſo nur in ihm ſelbſt ſein, in uns nur, ſofern auch in uns das Sein Gottes geſezt iſt. Aber er iſt nur in uns als Beſtandtheil unſres Selbſtbewußtſeins, nicht an und für ſich, ſondern nur an einem anderen. Wir haben alſo nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zuſammen, womit der Begriff verbunden iſt. Sollten wir ihn vollkommen haben an ſich: ſo wäre der Begriff in uns, der Gegenſtand außer uns. (Vergl. unten 8.)

idealen und realen gesezt, und also auch der transcendente Grund derselben.

6. In allem andern Sein und Zuständen der Dinge ist aber auf diefelbige Weise das Sein Gottes nicht gesezt wie sub 3. von uns gesagt ist *).

7. Wenn uns ein Sein Gottes außer der Welt gegeben wäre: so wären also Welt und Gott für uns vorläufig getrennt, und dadurch wird auf jede Weise die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn a. wenn beide ohnerachtet des Getrenntseins doch auf allen Punkten zusammentreffen sollen: so muß die Welt, welche unter die Form der Zeit und des Raumes gesezt ist, als eine unendliche gesezt werden, in welcher Unendlichkeit sie aber nicht kann als abhängig gedacht werden, also als eines transcendenten Grundes nicht bedürftig erscheint. Oder b. wenn sie, um die Abhängigkeit zu retten, nicht überall zusammentreffen, sondern das Sein Gottes über das Sein der Welt hinausragt: so fragt sich, ob das ganze Sein Gottes, welches

*) Vorles. 1818 (anknüpfend an das unter 4. aus ihnen mitgetheilte). Dasselbe läßt sich auch auf andre Weise klar machen. Wir sagten, Das Sein der Ideen als reiner Principien, wovon das Bewußtsein ausgeht, gleichgesezt mit dem Princip des Wollens, ist eine Repräsentation des des höchsten, aber auch nur eine Repräsentation des höchsten, nicht das höchste selbst. (S. oben 4.) Wir können nun noch sagen, Es giebt auch ein Wissen um Gott, das wir haben mit und in unserm Wissen um die Dinge, also in und mit allem anderen Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältniß zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urtheils: so müssen wir sagen, daß im Bewußtsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen um die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm coordinirten. Seze ich aber das coordinirte: so seze ich damit zugleich alles höhere und alles subordinirte, und in sofern ist also im Bewußtsein von jedem die Totalität, worin der Gegensaz des idealen und des realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, daß eben so wie jedes Selbstbewußtsein das Bewußtsein des höchsten mit in sich schließt, eben so in jedem objectiven Bewußtsein, in jedem Bewußtsein um die Dinge, je vollkommener es ist, desto vollkommner das Wissen um das höchste indirect mitgesezt ist.

über die Welt hinausragt, von demjenigen differirt, welches in ihr abgebildet iſt. Im bejahenden Falle wäre dann in Gott eine Differenz geſezt, und er alſo nicht die abſolute Einheit. Im verneinenden Falle könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm begründet ſein, weil ſonſt auch der über das Sein der Welt hinausragende Theil ſeines Seins weltbegründend und alſo die Welt adäquat ſein müßte, wodurch man auf das vorige zurükkäme. — Kant hat dieſes in ſeinen Antinomien zwar aufgeſtellt, aber nicht in ſeinem innerſten ergriffen, weshalb es bei ihm nur verwirrend wirken kann *).

8. Gottes Sein an ſich kann uns nicht gegeben ſein. Denn es giebt in ihm keinen Begriff als in der Identität mit dem Gegenſtande. Wir haben alſo nur in ſofern einen Begriff von ihm als wir Gott ſind, d. h. ihn in uns haben. Es müßte dann auch eine auf Gott an ſich ſich beziehende Affection der organiſchen Function geben, welches unmöglich iſt. Eben deshalb ſind Abſolutes, Höchſte Einheit, Identität des idealen und realen nur Schemata. Sollen ſie lebendig werden: ſo kommen ſie wieder in das Gebiet des endlichen und des Gegenſazes hinein, wie wenn man ſich Gott als natura naturans, oder als bewußtes abſolutes Ich denkt.

*) Vorleſ. 1818. Dieſes (das unter 6. Vorleſ. geſagte) führt uns darauf, daß jedes Wiſſen um ein einzelnes nur in ſofern vollkommen iſt, als die Idee der Welt mit darin iſt. Geſezt nun, daß es ein Wiſſen um das höchſte Weſen an und für ſich geben könnte: ſo müßte es auch ein anderes ſein, als das mit allem unſerem andern Wiſſen zugleich geſezte Wiſſen um die Welt. Denn iſt es daſſelbe, ob ich ſage, das Wiſſen um ein einzelnes, oder um die Welt: ſo iſt das Wiſſen um das höchſte, wenn es für ſich ſein ſoll, ein anderes, als jenes. Dies iſt auch als Kanon feſtgeſezt, und in ſofern wahr, als man ſagen kann, die Gottheit iſt nur im Bewußtſein an und für ſich, wenn geſondert vom Bewußtſein der Welt an und für ſich. Aber ſolches Bewußtſein iſt nur nicht zu vollziehen. Angenommen aber, es giebt ein Wiſſen um Gott an und für ſich und eben ſo auch um die Welt, daß wir beide Ideen jede für ſich allein haben: wie verhalten ſie ſich denn zu einander? Entweder ſie gehen in einander auf, oder nicht. Und ſ. w, wie in 7.

§. 217.

Wir können daher zuſammenſtimmen mit allen inadäquaten bildlichen Vorſtellungen, welche das religiöſe Gefühl repräſentiren, nur daß wir uns der Grenzen ihrer Geltung bewußt ſind.

1. Der nur ſchematiſch conſtruirte Begriff will auch real werden und kann es nur, indem er einſeitig und relativ wird. Man weiß aber dann, daß das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber ſich die bloß religiöſen leichter täuſchen *).

*) Vorleſ. 1818. Zuſaz. Das die höheren Zuſtände des Selbſtbewußtſeins begleitende Bewußtſein Gottes im Gefühl, alſo das religiöſe, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologiſche Begriffe ſind. Dieſe ſind von der Speculation immer angegriffen, und in ſofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß ſie inadäquat ſind, ſofern wir ſie iſoliren. Sie ſind Reflexionen über ein einzelnes Element in unſerm Selbſtbewußtſein, und nur wenn man alles andre dazu nimmt ſind ſie adäquat. Sagt man aber, ſie ſollen nichts ſein als Darſtellungen der Art, wie das Bewußtſein Gottes in unſerm Selbſtbewußtſein iſt: dann kann man ſie ſich gefallen laſſen, weil ſie dann nicht unmittelbare Darſtellungen ſein wollen, ſondern nur mittelbare. Man kann ſie ſich um ſo eher gefallen laſſen, als alle philoſophiſchen Ausdrükke über das höchſte Weſen an und für ſich eben ſo inadäquat ſind, wenn ſie nicht negativ ſind. — Für unſer Beſtreben nun kann dieſes nichts hemmendes haben. Wir wollen ja nicht das Wiſſen des Wiſſens, ſondern nur die Kunſt des Wiſſens ſuchen, die Regeln ein Wiſſen zu produciren, und dazu iſt es uns gleichgültig, ob wir das abſolute immer nur an einem andern oder an und für ſich haben; im Gegentheil, indem wir wiſſen, wir haben das abſolute immer nur an einem anderen, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken daſſelbe iſt, das in allem Denken mitgeſezte Bewußtſein des tranſcendenten, die reine Identität des idealen und realen. — —

§. 214. iſt nun alſo nachgewieſen, daß wir auch für unſer Wollen des tranſcendenten Grundes bedürfen, dieſer aber kein anderer ſein könne als der für unſer Wiſſen, folglich daß auch vom Standpunkte des Wollens aus nur gefunden werde, das abſolute ſei nothwendige Vorausſezung aber keineswegs dem höchſten identiſch, was von dieſem Standpunkte aus können erfaßt werden, ſo wenig es demjenigen identiſch ſei, was vom Standpunkte des Wiſſens aus als das höchſte gedacht werden könne, d. h. es ſei ſo wenig das höchſte Geſez, als die höchſte Kraft oder Urſache, es ſei mithin nicht die Welt. §. 215. ferner iſt gezeigt, daß wir auch in

2. Durch eine analoge Behandlung des ethiſchen würde man noch auf die zwei Schemata des abſoluten Geſezgebers und des abſoluten Künſtlers gekommen ſein, von denen man aber dann eben ſo hätte zeigen können, daß ſie inadäquat ſind. Man denkt ſich keinen Geſezgeber ohne möglichen Widerſtand, und keine Conception ohne eine Differenz zwiſchen ihr und der Ausführung.

3. Man bleibt noch vielleicht in der lebendigen Anſchauung, wenn man combinirt Geſezgeber und höchſte Gattung, und dann wieder höchſte Urſach und Künſtler; aber dann bleibt man auch einſeitig. Dagegen wenn man combinirt Geſezgeber und höchſte Urſach auf der einen Seite, und auf der andern höchſte Gattung und abſoluter Künſtler: ſo kann man das nicht mehr real conſtruiren.

---

der Identität des Denkens und Wollens das abſolute nicht haben an und für ſich, wie die Speculation es ſuche, ſondern immer nur an einem anderen, ſo aber freilich als ein wirklich vollzogenes Bewußtſein, worauf dann §. 216. entwikkelt iſt, daß, von welchem Standpunkte man auch ausgehe, wenn man das Bewußtſein Gottes wirklich vollziehen, alſo andre als negative Beſtimmungen geben wolle, man nie eine adäquate Formel finden könne für das Sein Gottes an ſich, ſondern immer nur Ausdrükke für das Sein Gottes in uns und in den Dingen. Und damit iſt nun der Uebergang gemacht zu der folgenden Betrachtung über das Verhältniß Gottes zur Welt.

Die Beil. C, macht hier (LII. LIII.) wieder einen tieferen Einſchnitt. Sie beginnt unter der Ueberſchrift Verhältniß von Gott und Welt ihren vierten Hauptabſchnitt des erſten Theils, giebt aber im Verlauf der Darſtellung ganz die §§. des Textes, nur in etwas veränderter Folge. Wie der Verfaſſer im J. 1828 zu Werke gegangen iſt, ergiebt ſich aus §. 225. Anmerk. Die Beilage E, L. seqq. verfährt kürzer und einfacher, als alle übrigen Darſtellungen, wie ihr dies von Anfang an eigen iſt; und wie ſie dadurch früher Raum gewonnen hat für die genauere Durchführung der Parallele zwiſchen Denken und Wollen: ſo gewinnt ſie ihn hier für die überſichtlichere Darſtellung aller von allen angelegten Fäden aus ſich ergebenden Formeln, immer durchblikken laſſend, daß alle eine Seite haben, von der ſie inadäquat ſind in dem Maaße als ſie ſich zu beſtimmter Anſchauung geſtalten wollen, und nicht ohne über das Verhältniß der religiöſen und ſpeculativen Anſchauungs- und Ausdrukksweiſe genauere Aufſchlüſſe zu geben.

§. 218.

Die Idee (der problematiſche Gedanke) der Welt, d. h. r Totalität des Seins als Vielheit geſezt, liegt ebenlls außerhalb unſeres realen Wiſſens.

1. Schon als Inbegriff von Erde und Himmel, in welchem teren nicht eine Mehrheit von Weltkörpern geſezt war, umßte der Gedanke die Totalität des Seins, und auch da ſchon s Vielheit, denn die Erde als Identität von Maſſe und Kraft nur Ein Ding und keine Welt.

2. Noch mehr aber ſeit der Vorſtellung von einer Vielheit r Weltkörper. Denn man kann die Welt nicht denken nach r Analogie eines einzelnen Weltkörpers mit einem Centralkör- r, ohne daß ſie endlich werde und zum einzelnen Dinge herſinke. Sie iſt alſo nur, in ſofern man die Vielheit der Sonn- oder Milchſtraßenſyſteme ohne ſichtbare Einheit ſezt.

3. Sie liegt außerhalb unſeres realen Wiſſens, welches in r Steigerung derſelben vom Anfang der wiſſenſchaftlichen Ausdung begriffen geweſen iſt. Denn ſie kann uns nie als Anauung, in welcher ſpeculatives und empiriſches, ethiſches und yſiſches Wiſſen ſich durchdrängen *), ſondern ſie bleibt imr ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organiſche Elent nur in entfernten Analogien beſteht **).

---

*) gegeben ſein,

**) Die Beilagen definiren die Welt als Identität der oben gefundenen Denk- und Seinsgrenzen. S. C, LIII.; D, 51.; E, XLIX. LI. Ad 3. vergl. C, LIV.; D, 51. Den Inhalt des §. 216. haben alle nicht in der Gedankenreihe wie der Text, ſondern erſt in der mit dieſem §. beginnenden.

Die Vorleſ. 1818. leiten dieſen Abſchnitt zunächſt dadurch ein, daß ſie Rechenſchaft geben über die verſchiedenen Bezeichnungen der Idee der Gottheit, deren ſie ſich bedient haben. Sie ſcheiden die Ausdrükke, die vom religiöſen ausgehen, von denen, welche die Speculation producirt hat, und warnen gegen den Miſverſtand, als ob beide verſchiedenes bezeichneten. Doch was ſie in der Beziehung ſagen, iſt viel ſchärfer und ausführlicher in E, LI. LII. seqq. zu leſen. Dann charakteriſiren ſie

§. 219.

Beide Ideen, Welt und Gott, ſind Correlata.

1. Identiſch ſind beide nicht. Denn im Gedanken iſt die Gottheit immer als Einheit geſezt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt iſt Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt iſt die Totalität der Gegenſäze, die Gottheit die reale Negation aller Gegenſäze.

2. Zu denken iſt aber eins nicht ohne das andre. Die Welt nicht ohne Gott. Die Polemik iſt immer nur gegen irgend eine der inadäquaten Vorſtellungen gerichtet; denn ohne jede von dieſen kann die Welt auch wirklich gedacht werden. Gott iſt auch nicht ohne die Welt zu denken; ſo wie man ihn gleichſam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieſelbe Idee hat, ſondern ein leeres Fantasma *).

§. 220.

Die Idee der Welt iſt nicht in demſelben Sinne tranſcendental, wie die Idee der Gottheit.

Nämlich wir können uns die Möglichkeit denken, eben ſo wie in den Beſiz unſrer Erde, ſo in den Beſiz jedes Weltkörpers mit ſeinem ethiſchen und phyſiſchen Syſtem zu kommen. Das Hinderniß bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegenſazes ſteht, nur die Unendlichkeit des Prozeſſes

---

den Inhalt des Abſchnittes durch die Frage, Wie verhalten ſich die Ideen Gott und Welt? ausdrüklich hervorhebend, (vergl. §. 216.) daß nicht von der Idee Gottes an ſich, ſondern an einem anderen die Rede ſei, worauf ſie den Saz oben im §. ſo faſſen, Die Idee der Welt iſt auch nur Vorausſezung, und für die Welt die Formel aufſtellen, Totalität des endlichen nicht nur als Einheit ſondern auch als Vielheit, weder durch die organiſche Function jemals gegeben, noch durch die intellectuelle Function jemals zu conſtruiren.

*) Vergl. C, XLIV. Logiſch kann man zwar das Verhältniß denken, Gott = Einheit mit Ausſchluß aller Gegenſäze; Welt = Einheit mit Einſchluß u. ſ. w. S. auch E, LI.

und die Beſchränktheit unſrer Organiſation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müſſen wir uns bekennen, daß wir ſie auch durch einen unendlichen Prozeß und auch bei einer geſteigerten Organiſation nie erreichen können. Denn könnten wir ſie haben: ſo müßten wir ſie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr giebt. Wir können ſie aber deswegen nie haben, weil alles Erkennen organiſch iſt, ſie aber organiſch nicht zu faſſen iſt. (Sie iſt daher auch realiter nur in dem Impuls, den wir uns gleichſam vor dem organiſchen Denken vorſtellen.)

§. 221.

Die Idee der Welt iſt aber auch tranſcendental auf eigne Weiſe.

1. Die Idee der Gottheit nämlich iſt nicht Grund unſeres Wiſſens als eines fortſchreitenden. Weder dadurch, daß ſich das Wiſſen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, daß es ſich vervollkommnet. Denn ſie iſt in jedem Act des beſtimmten Wiſſens gleich ſehr gegeben; ſie iſt das charakteriſtiſche Element des menſchlichen Bewußtſeins überhaupt. Es iſt dieſelbe Unfähigkeit im Thier, die Idee der Gottheit zu haben und ein beſtimmtes Wiſſen zu haben. Aber ſie iſt in vielen Acten nicht mehr als in Einem. Auch durch das intenſive Fortſchreiten des Wiſſens, (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem einzelnen die Totalität ausgedrükkt iſt,) nähern wir uns ihr nicht. Alſo gäbe es kein anderes tranſcendentales Princip als die Idee der Gottheit: ſo würden wir zwar immer denken und wiſſen, aber wir würden nicht ſtreben im Wiſſen fortzuſchreiten, ſondern dieſes würde dem Zufalle überlaſſen bleiben. Dies offenbart ſich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit quieſcirenden die Wiſſenſchaft verſchmähen. Liegt nun in der Idee des Wiſſens offenbar die Tendenz zum organiſchen Wiſſen: ſo bedarf es auch eines tranſcendentalen Princips.

2. Die Idee der Welt iſt troz des obigen (§. 220.) dennoch unſer reales Wiſſen überſchreitend, ſowol extenſiv nicht nur nach außen ſondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwiſchen unſerem Wiſſen als Begriff und unſerem Wiſſen als Urtheil demonſtriren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben ſein muß, als auch intenſiv, indem wir alle Begriffe immer nur für proviſoriſch halten müſſen (wie unten mit mehrerem zu erweiſen ſein wird), in der Idee der Welt aber alle mit Nothwendigkeit geſezt ſind. Als wahrhaft tranſcendental muß ſie daher auch ſowol Princip ſein, als auch Form.

§. 222.

Wie die Idee der Gottheit der tranſcendentale terminus a quo iſt, und das Princip der Möglichkeit des Wiſſens an ſich: ſo iſt die Idee der Welt der tranſcendentale terminus ad quem, und das Princip der Wirklichkeit des Wiſſens in ſeinem Werden.

1. Der Idee der Gottheit nähert man ſich nicht; ſie liegt allem einzelnen Wiſſen, welches ohne ſie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weiſe zum Grunde und ohne Beziehung auf ſeinen Zuſammenhang.

2. Von der Idee der Welt hingegen kann man ſagen, daß die ganze Geſchichte unſeres Wiſſens eine Approximation dazu ſei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extenſive und intenſive Vervollkommnung des Wiſſens, je mehr ſich empiriſches und ſpeculatives durchdringen. Sie iſt daher auch wirklich als vorſchwebendes Schema gleichſam das praktiſch tranſcendentale Princip des Wiſſens, denn wir ſchreiten abſichtlich fort um dieſe Idee zu Stande zu bringen. Und man kann eben ſo ſagen, es iſt dieſelbe Unfähigkeit im Thiere, welche es hindert die Idee der Welt aufzufaſſen, und welche es hindert einen Trieb auf das Wiſſen zu haben.

Hierin aber ſind die oben gemählten Ausdrükke erſchöpft *).

§. 223.

Von der Idee der Welt iſt uns eben ſo wenig das Sein an ſich und das Sein im Gegenſaz gegen Gott gegeben, ſondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen.

Die Welt iſt in uns als Trieb ſowol des Wollens als des Wiſſens ganz analog der Idee der Gottheit. Sie iſt in den Dingen, in wiefern das Weſen derſelben bedingt iſt durch ihr Zuſammenſein, und dadurch in einem jeden die Totalität alles endlichen geſezt iſt. Daß uns die Welt nicht im Gegenſaz gegen Gott gegeben iſt, geht aus dem obigen hervor. Ein Sein der Welt an ſich iſt uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Prozeſſes, ſondern auch weil wir keine Vielheit wirklich ſezen können, ohne ſie entweder als bloßes Aggregat aufzufaſſen, was der Idee der Welt nicht entſpricht, oder ſie auf eine beſtimmte Einheit zurükzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorſtellungen von der Welt ſind eben ſo inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geiſter- und Körperwelt) und eben ſo bildlich, wie die von der Gottheit.

§. 224.

Wir ſind nicht befugt ein anderes Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt zu ſezen als das des Zuſammenſeins beider.

Denn eben ſo wenig wie wir einen Gegenſaz beider conſtruiren können, können wir auch eine Identität beider conſtruiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verſchieden ſind, auf der andern Seite wir ſie aber an ſich nicht abgeſondert von

*) Die Vorleſ. 1818 und die Beilagen C. D. E. ſtellen den §. in den mit §. 226. beginnenden, den tranſcendentalen Theil beſchließenden und auf den formalen hinüberführenden Abſchnitt.

einander denken können. Wir ſchweben alſo zwiſchen dem einen und dem andern und können auch mit Beſonnenheit nichts anderes erwarten. Das Sezen einer Identität und eines Gegenſazes zwiſchen beiden iſt auf gleiche Weiſe ein Hinausgehen aus dem realen Denken, und iſt doch nicht, wie alles wahrhaft tranſcendente ſein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns tranſcendente Principien ſind.

§. 225.

Die philoſophiſche Kunſt kann auf keine Weiſe bildliche Vorſtellungen über das Verhältniß beider anerkennen, mit welchen ſich nicht das nothwendige Zuſammenſein beider verträgt. Und niemandem kann mit ſolchen bildlichen Vorſtellungen geholfen ſein, welche realiter nichts als dieſes Zuſammenſein ausdrükken.

Völlig unſtatthaft iſt deshalb der ſchellingiſche Ausdruk, daß das endliche Sein der Abfall von Gott wäre. Denn wenn Gott nicht ohne ſeinen Abfall gedacht werden kann: ſo iſt das gute durch das böſe bedingt, hat das böſe eine der Nothwendigkeit Gottes gleiche Realität.

Die Vorſtellung, daß die Idee Gottes rein gehalten nur die leere Einheit, alſo = Nichts ſein muß, und nur die Welt die volle Einheit ſein müßte, iſt ſchielend; Gott iſt die volle Einheit, die Welt iſt die in ſich eine Vielheit. Wodurch nichts außer dem Zuſammengehören beider geſezt iſt.

Die Vorſtellung, daß Gott das Urbild ſei und die Welt das Abbild, iſt nur in ſofern gültig, als nicht geſezt iſt, das Urbild könne auch ohne Abbild ſein *).

*) Die Vorleſ. 1828 (vergl. Beil. D, 51. soqq.) ſtellen das von §. 216. bis hieher gegebene etwa ſo,

Jezt nun haben wir alle Fäden beiſammen, ſo daß wir ſehen können, was zu erreichen iſt. Das Beſtreben, die tranſcendente Formel in

eine lebendige Anſchauung zu verwandeln, iſt natürlich, aber klar iſt auch, daß alles wirkliche Denken über ſie, d. h. alſo alles anſchauliche, inadäquates enthält. Die eigentliche Wahrheit darin iſt nur das Intereſſe an der Sache, das ſich darin ausſpricht, und das ſelbſt nur ein Ausdrukk davon iſt, daß es das Weſen des Geiſtes conſtituirt ſich des tranſcendenten zu bemächtigen, daß alle Wahrheit des Selbſtbewußtſeins in ſeiner Zeitloſigkeit betrachtet, alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Geſezтſein des tranſcendenten in uns abhängt. Wir können alſo ſagen, es komme wenig darauf an, wie weit man ſich zum Vortheil der Anſchaulichkeit von der Reinheit der Formel entferne, wenn nur die Reduction immer vorbehalten bleibe, dagegen müſſen wir aber auch zugeben, daß an der Realiſation der Reduction immer müſſe gearbeitet werden. Hieran knüpft ſich eine Unterſuchung, welche die allgemeinen Principien zu dieſer Reduction in ſich ſchließt. Die Zuſammenfaſſung aller von allen weſentlichen Functionen aus gefundenen Grenzen giebt die Idee der Welt. Es gilt alſo dieſe auf das abſolute zu beziehen, alſo das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt ins Auge zu faſſen, worauf ſich auch, ſeitdem man bis auf dieſen Punkt gekommen iſt, alle ſpeculativen Fragen reduciren. Weiter indeß als bis zu Cautelen werden wir nicht gelangen können.

Nun iſt der erſte Kanon wol der, der uns ſichert, daß kein Verſuch zu jener Reduction das tranſcendente ſelbſt mit aufhebe. Die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt, dieſe Formel ſichert uns, daß nicht die eine Idee durch die andre aufgehoben wird. Iſt Welt das Zuſammenfaſſen deſſen im Sein, was den Denkgrenzen entſpricht: ſo iſt ſie nur von einer Seite dem wirklichen Denken angehörig, aber eben ſo auch dem wirklichen Sein. Sie ſchließt alles Sein in ſich, und iſt zugleich nie, d. h. ſie wird immer. Jenes entſpricht der Begriffsbildung und ihrer Grenze, dieſes der Urtheilsbildung und ihrer Grenze; als Einheit ſchließt die Welt das Sein in ſich, als Gemeinſchaftlichkeit iſt ſie nur werdend. In ſofern alſo hat, was als Welt bezeichnet wird einen Antheil am tranſcendenten, und das giebt bei der Beſtimmung des Verhältniſſes beider Ideen den Ausſchlag und rectificirt immer die Darſtellung. So wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Princip des Nichtſeins, die Welt zufällig. Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung ſei eine freie Handlung Gottes: ſo iſt das anthropocidiſche darin zu rectificiren, daß Gott im Gegenſaz des nothwendigen und des freien gedacht wird. Sagt man mit älteren und neueren Syſtemen, das Sein als wirkliches ſei ein Abfall vom abſoluten, eine Verminderung deſſelben (im Emanationsſyſtem wird dieſe als eine allmählige geſezt und durch Abſtufungen bis zur bloßen Materie geführt): ſo heißt das, auf unſeren Kanon zurükkgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne ſeinen Abfall, ſei alſo bedingt durch ſein Nichtſein. Unſre Formel nun

giebt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Correctiv und sagen, Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt.

Der zweite Kanon dagegen ist, **Beide Ideen sind nicht dasselbe.** Bestimmt man sie diesem Kanon zuwiderlaufend, indem man sie identificirt (Pantheismus): so muß man auf die Formel natura naturans oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem transcendenten und der Denkgrenze aufheben, wobei dann das transcendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensäze entstandene Einheit wäre.

Also weder gänzliche Identification noch gänzliche Trennung beider Ideen. Etwas genaueres aber zu bestimmen, sind wir durch unsre Aufgabe nicht genöthigt. Ist das absolute das gänzlich ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der terminus a quo, immer jenseit alles zeitlichen liegend und nie als zeitliche Entwikkelung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Theil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind: so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Construction der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden. Denn geht das Denken nur vom absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin: so hätte alles Denken denselben Werth, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht, und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkprozeß ohne terminus a quo bloß auf den terminus ad quem: so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsre Aufgabe vernichten. Wie aber unsre Kanones der dialektischen Aufgabe vollkommen genügen: so befriedigen sie auch durchaus das ethische Interesse, welches nothwendig, aber auch nur dieses fordert, daß beide Ideen auf einander bezogen werden. Das religiöse Interesse allein muß eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse, aber wie es nothwendig der Ursprung alles anthropoeidischen ist: so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu sezen, bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind. —

Wird nun eben dieses und das frühere mit den Stellen der Beilage A. verglichen, wo vom absoluten die Rede ist: so ist die Differenz nicht zu verkennen. A. nämlich läßt die Formel, **Gott und Welt nicht getrennt** in bedeutendem Maaße vorherrschen, jedoch ohne pantheistisch zu werden; vielmehr verbirgt sich, die Beilage im ganzen und

§. 226.

Wenn nun (ſ. Einl. §. *)) das tranſcendentale und formale nicht getrennt ſind, ſondern daſſelbe: ſo muß auch in beiden Ideen der formale Gehalt ſich verhalten wie der tranſcendentale, und alſo iſt die Idee der Gottheit die Form jedes Wiſſens an und für ſich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wiſſens.

Dieſes beides iſt ſchon oben (Einl.) unterſchieden worden

---

groſſen angeſehen und alles einzelne demgemäß interpretirt, die Formel Gott und Welt nicht identiſch ſo wenig, daß die ſpäteren Darſtellungen insgeſammt ſich nur die Aufgabe ſtellen konnten, ihr zu ihrem Recht zu verhelfen und ſie beſtimmter herauszubilden, wobei ſie denn freilich theilweiſe in dem Maaße vorſchreiten, daß hie und da wieder die Formel Gott und Welt nicht getrennt etwas gefährdet ſcheint.

*) §. 14—16. und §. 75—85.

Vorleſ. 1818. Kehren wir nun zum Anfang unſrer Unterſuchung zurükk: ſo fanden wir, die Regeln des Verfahrens müßten in der Verknüpfung des Wiſſens ganz dieſelben ſein als in jedem einzelnen Wiſſen; und hier haben wir gefunden, die Ideen Gott und Welt ſeien nicht zu trennen, aber relativ beziehe ſich die eine mehr auf das Wiſſen, die andre mehr auf die Verknüpfung. Ferner fanden wir, beide Ideen ſeien immer nur an einem anderen. Iſt aber das, ſo daß ſie nicht ein Theil ſind des Inhaltes der einzelnen Vorſtellungen: ſo bleibt nur übrig, daß ſie die Geſtaltung, die Form derſelben ſeien. Was uns alſo früher bloß Formel war, iſt uns jezt lebendige Anſchauung geworden, und ſo iſt durch die Rükkkehr zum Anfang dieſer Anfang ſelbſt vollſtändig gemacht. (Vergl. §. 154.)

Die Beil. C, LIV. ſtellt die in dieſem Abſchnitt zu beantwortende Frage ſo, Wie verhalten ſich beide Ideen zur Identität des tranſcendenten und formalen?

Die Beilagen D. (53.) und E. (LIV.) ſtellen die Formel nicht ſo, Gott das Princip der Conſtruction — Welt das Princip der Combination, ſondern ſo, Gott an und für ſich das Princip der einen — Gott in Beziehung auf die Welt das Princip der andern; offenbar um dem Vorwurfe zu begegnen, der lezte Grund ſei eine Duplicität, wenn doch die völlige Identität von Gott und Welt auf das beſtimmteſte zurükkgewieſen ſei.

als verſchiedene Richtungen und Aeußerungen des formalen, aber doch als Eins nicht von einander zu trennen; und eben ſo verhalten ſich auch die beiden Ideen, in denen dieſe formalen Beziehungen gegeben ſind.

Jedes Wiſſen iſt erſt als ſolches ſowol als Begriff als auch als Urtheil vollendet, wenn es auf eine Einheit gebracht iſt des allgemeinen und beſonderen, des idealen und realen, des Seins und Thuns, und dieſe Einheit iſt nur zu denken durch die abſolute Einheit. Eben ſo jede abſichtliche Verknüpfung eines Wiſſens mit dem andern (die nicht bloße Analyſe iſt) ſucht Gegenſtükk zu Gegenſtükk, Theil zu Theil, oder ganzes zum Theil, aber ſo, daß das ganze immer wieder ein relatives iſt, und alſo die Vielheit geſezt bleibt.

§. 227.

Als Identität des tranſcendentalen und formalen ſind beide Ideen treibende Principien, die als ſolche nicht im einzelnen im Gleichgewicht ſtehen können. Das Uebergewicht der einen iſt Theoſophie, das der anderen iſt Weltweisheit.

Die eine iſt das ruhende Princip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wiſſens und gegen das Fortſchreiten deſſelben, die Seeligkeit im Wiſſen an ſich. Die andre iſt die Thätigkeit des Wiſſens im Fortſchreiten, immer auf das ganze gerichtet und jedes einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend.

Wer überwiegend im Fortſchreiten iſt, von der Idee der Welt getrieben, dem kommt nicht in jedem einzelnen die Idee der Gottheit und alſo auch nicht die darin liegende Seeligkeit zum Bewußtſein.

So ſind beide Momente, die jeder haben muß, aber jeder in ſeinem eigenthümlichen Maaß. Nur wenn ſich das eine ganz vom andern trennt, oder aus Mißverſtand ſo betrachtet wird,

geht ein Gegenſaz an. Dann iſt aber auch das wahre Leben der Idee des Wiſſens wiederum in keinem für ſich, ſondern wieder nur in der Einheit des menſchlichen Geſchlechts, in welchem beide weſentlich und ewig vereint ſind.

§. 228.

Die ehemalige *) Metaphyſik in ihrem Aggregat von Disciplinen hat auch ihr Unrecht in der Spaltung des tranſcendentalen.

In der rationalen Pſychologie kann nichts anderes enthalten ſein, wenn ſie nicht fantaſtiſch werden oder ins empiriſche ſtreifen ſoll, als die Entwikkelung der Idee des Wiſſens und der Idee des Handelns, wie beide auf die Idee Gottes und der Welt als conſtitutive Principien des menſchlichen Daſeins hinführen. In der Ontologie kann, wenn ſie nicht empiriſch ſein ſoll oder auf der empiriſchen Pſychologie beruhen, nichts enthalten ſein als das jene beiden Ideen conſtituirende Entſprechen des Seins zur Form des Wiſſens, und ſomit auch die Entwikkelung der Relativität aller Gegenſäze. Alſo dieſe beiden Disciplinen ſind Correlata, die nicht zu trennen ſind, die leztere aber weſentlich unter die erſtere ſubſumirt, weil uns nur in der Grundbedingung unſres Seins dieſe Conſtruction des endlichen Seins überhaupt gegeben iſt. Wenn aber Theologie und Kosmologie etwas andres ſein wollen als was die Ideen für die Pſychologie und Ontologie ſind: ſo gehen ſie über das tranſcendentale Gebiet hinaus, wie ſie ſich denn auch überall als tingirt von dogmatiſchem und empiriſch-phyſiſchem zeigen.

§. 229.

Kants Polemik gegen die ehemalige Metaphyſik iſt auch durch Mißverſtändniſſe verunreinigt.

1. Die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ ſein, Princip des formalen, und zwar nicht bloß im Handeln ſondern auch

*) Vorleſ. 1818. Die wolfiſche Philoſophie.

im Denken, wenn ſie nicht conſtitutiv wäre, nämlich unſer eigenes Sein conſtituirend. — Wenn uns jemand die Idee des Wiſſens leugnet, können wir ihm auch nur zeigen, daß er die Vernunft mit leugnen müſſe. Allein Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zuſammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewieſen, ſondern er nimmt die Idee nur als er weiß nicht wie gegeben.

2. Freiheit und Unſterblichkeit muß ſich jeder wundern als Correlata der Gottheit zu haben, da ſie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz untergeordnetes bedeuten. Sie ſind aber nur hieher gehörig, in ſofern die Idee des Wiſſens und Gewiſſens als in allen identiſch gedacht über die Perſönlichkeit hinausgeht (= Unſterblichkeit), und in wiefern in derſelben indirect die gleiche Geltung beider Functionen und die Urſprünglichkeit des Begriffsſyſtems in uns geſezt iſt (= Freiheit).

II.

Technischer Theil.

§. 230 *).

Wir gehen hier auch aus von der Idee des Wissens; sie wird aber betrachtet in der Bewegung.

Wir wollen das Denken als Wissen zu Stande bringen, suchen also das Werden des Wissens; aber nicht wie es wird durch die Veranlassung, nicht von der materialen Seite, sondern wie es wird durch Anwendung der Idee des Wissens auf die Veranlassung, also wie die Idee des Wissens als treibende Kraft thätig ist, um sich geschichtlich zu realisiren.

Randbem. 1. Nämlich vollkommenes Wissen wird uns nie bloß gegeben, aber Vorstellen das Wissen werden will.

Randbem. 2. Rückblick auf das was die Dialektik sein soll. Bedingt durch ursprüngliches Wissen und Combinationsregeln soll sie sein Organon und Kriterion. Das ursprüngliche Wissen sind die beiden Ideen (Gott und Welt). Aus diesem haben wir nun die Combinationsregeln zu entwikkeln. Dann haben wir Organon und Kriterion **).

*) Das Manuscr. und die Beilagen zählen die §§. wieder von 1. an.

**) Die Vorles. 1818 schikken unserm §. weit ausgeführt voran, was diese Randbemerkung enthält, ihn selbst aber geben sie so,

Wir sind im ersten Theil unserer Untersuchung lediglich von der

Idee des Wiſſens ausgegangen, haben aber da das Wiſſen nur an und für ſich betrachtet, was es ſei und wie es ſich von dem ihm verwandten unterſcheide, und dadurch ſind wir auf das urſprüngliche alles Wiſſen begründende gekommen. Jezt ſuchen wir nun die Regeln der Verknüpfung des Denkens, die wir aber nicht finden können, wenn wir nur das Wiſſen an und für ſich betrachten, denn die Verknüpfung ſezt das Zuſammenſein zweier zu verknüpfenden voraus. Wie wir alſo vorher die Idee des Wiſſens gleichſam in der Ruhe betrachteten: ſo müſſen wir ſie jezt in der Bewegung betrachten; wir müſſen ſehen, wie das Denken wird, um zu ſehen, wie es werden muß, um ein Wiſſen zu ſein. Wir ſuchen alſo jezt das richtige Werden des Wiſſens. Welchen Anfangspunkt nun müſſen wir hier nehmen? Sähen wir auf das allererſte in der Geneſis des Wiſſens: ſo kämen wir in eine völlig dunkle Region; denn das Wiſſen entwikkelt ſich nur aus der Bewußtloſigkeit, und auf die früheſten Uebergänge zurükkgehend, würden wir unſern Zwekk nicht erreichen. Wir müſſen alſo ſtehen bleiben in der Region des Bewußtſeins. Nun aber, wenn wir wiederum nur dabei wollten ſtehn bleiben zu ſehen, wie das Wiſſen wird nicht nur in uns ſondern auch durch uns: ſo thäten wir auch nur etwas einſeitiges; denn indem das Wiſſen eine Thatſache iſt: ſo iſt es auch ein zuſammengeſeztes. Jede Thatſache iſt immer ein zuſammengeſeztes, das Subject darin iſt immer durch anderes bedingt, nicht bloß eine Modification des Seins, ſondern auch ein Ergebniß des Zuſammenſeins, und das gilt alſo auch vom Denken; als Thatſache iſt es auch ein Ergebniß unſeres Zuſammenſeins, ſo daß, wenn wir das Wiſſen in ſeinem Werden auf andre Weiſe betrachteten und dabei das Bewußtſein rein iſolirten, kein ſicheres Reſultat zu erwarten wäre. Wenn das Wiſſen nun eine Thatſache iſt, die als Modification unſeres Seins allerdings ihren Grund in uns hat, als Reſultat aber ein Ergebniß iſt unſeres Zuſammenſeins, alſo ihren Grund außer uns hat: wie verhalten ſich beide Factoren? Es iſt im erſten Theil geſagt, daß das Wiſſen ſeinen eigentlichen Grund in der intellectuellen Thätigkeit hat. Wie aber die Bewegungen unſerer organiſchen Functionen, überwiegend als leidend dargeſtellt, eben das Reſultat unſeres Zuſammenſeins ſind, iſt auch geſagt. Wir haben nun keinen Grund darüber hinauszugehen und müſſen ſagen, Der eigentliche wahre Grund des Wiſſens iſt die intellectuelle Function, der äußere Factor aber, die Veranlaſſung im Werden des Wiſſens, iſt das Afficirtſein unſerer organiſchen Function von außen, und wir können auch ſagen, dieſer leztere ſei die materielle, jener erſte, weil rein im Bewußtſein, in der Intelligenz ruhend, die formale Seite. Was wir alſo wiſſen wollen, iſt nicht, wie die Veranlaſſung geſchieht durch die Affection der organiſchen Functionen, ſondern wie durch die äußere Veranlaſſung mittelſt der treibenden Kräfte (§. 227.) die Idee des Wiſſens in und ſich realiſirt. —

Die Vorleſ. 1822 beginnen damit, aus dem vorhergehenden wieder aufzunehmen, Was allem Denken, ſofern es Wiſſen werden wolle, zum

§. 231.

Im Hervorbringen des Wissens ist ein Gegensaz zwischen dem mehr receptiven und dem mehr spontaneen.

Nämlich es wird ein Wissen ohne vorhergehendes bestimmtes Wollen, indem die permanente unbestimmte Agilität des denkenden Vermögens sich auf die vorkommenden äußeren oder inneren organischen Affectionen wendet. Dies ist das Gebiet der gemeinen Erfahrung. — Und es wird ein Wissen nach vorhergehendem bestimmten Wollen; es wird ein Wissen gesucht nach einer zum Grunde liegenden bestimmten Form, welche sich nach ihrer Materie umsieht. Wobei aber die zum Grunde lie-

---

Grunde liege, sei auf der einen Seite die Idee der Einheit, von der jeder Gegensaz ausgeschlossen, und auf der andern Seite die Idee der Einheit, in welcher alle Gegensäze eingeschlossen seien. Nun sei jedes Wissen in sich selbst schon ein verknüpftes, folglich liege aller Verknüpfung des Wissens eben dasselbe zum Grunde, was dem Wissen an und für sich. Sollten aber die Regeln der Verknüpfung gefunden werden: so sei zurükkzugehen auf die Idee des Wissens als auf das eigentlich bewegende Princip, als auf die lebendige Kraft, die sich im Bewußtsein realisire in ihrer Anwendung auf alles, was der äußere Factor sei, oder die Veranlassung, ohne welche kein Wissen entstehe. Vergl. Beil. C, LVI.

Die Vorles. 1828 (vergl. Beil. D, 53. 54.) schikken unserm §. zunächst auch die Nachweisung voran, daß das gefundene absolute auch Princip der Verknüpfung sei, dann aber, zurükkgehend auf die Grundvoraussezung streitiger Vorstellungen, die Construction einer zwiefachen Möglichkeit die Aufgabe zu lösen, nämlich auf corrective und auf präservative Weise, und sich für die leztere erklärend stellen sie nun die zu lösende Aufgabe so, Wie entsteht von einem gegebenen Punkte aus richtiges Verfahren?

Die Beil. E, LIV. LV. führt aus, was in D. nur angedeutet ist, nimmt aber hier der Einleitung was der folgende §. enthält, um damit den ersten Abschnitt des zweiten Theiles zu beginnen.

Beilage A, XXXI. bemerkt auch, im ersten Theile seien wir an der Idee des Wissens aufwärts zum absoluten gestiegen und jezt gelte es, von da den Rükkweg zu machen und abwärts zum einzelnen zu gehen.

gende Form selbst ein Denken sein muß, wenn sie ein eigentliches bestimmtes Wollen begründet.

Auch in jenem ist etwas spontanees; denn wenn nicht das eingeborne System der Begriffe in den Wechselwirkungen als lebendiges Princip thätig wäre: so könnte auch kein bestimmtes Wissen zu Stande kommen. Und es ist auch etwas receptives im andern; denn das gesuchte wird nicht eher als Wissen gefunden, bis uns das der Form entsprechende Sein organisch afficirt. — Der Gegensaz ist also nur ein relativer *).

§. 232 **).

Im ersten kommt es überwiegend an auf die Form des Wissens an sich, im zweiten auf die Form der Verkettung desselben.

---

*) Vorles. 1818. folgen genau dem Gedankengange des Textes.

Die Vorles. 1822 machen den Uebergang von §. 230. zu §. 231. so, Ist der äußere Factor dem Werden des Wissens wesentlich und nothwendig: so müssen wir in der inneren Kraft den Gegensaz annehmen zwischen Receptivität und Spontaneität. Vergl. übrigens Beil. C, LVI. ad 2. d. h. zu §. 231.

Beil. E. LVII. LVIII. bezeichnet den Gegensaz durch die Ausdrükke Passivität und Activität und sagt, in jedem Denkact seien beide Glieder nur mit umgekehrter Priorität.

**) Vorles. 1818. Wie steht es denn nun, wenn wir dies (§. 231.) vergleichen mit den Ideen Gott und Welt? welchen Antheil haben sie an beiden Arten, wie das Wissen wird, und wie ist er in jeder ein anderer? Dies wird klar durch folgenden Mittelsaz, Soll ein Denken der mehr receptiven Art ein Wissen werden: so kommt es überwiegend darauf an, daß es richtig construirt werde; soll ein Denken der mehr spontaneen Art ein Wissen werden: so darauf, daß richtig verknüpft werde. Denke ich mir alle durch Denken erfüllte Augenblikke, die in das Gebiet der Erfahrung gehören: so bilden sie zwar für sich eine Reihe, aber diese hat in sich selbst keinen Bestimmungsgrund, sondern ist nur bestimmt durch das besondre unsres Seins in Raum und Zeit und wird dadurch ergänzt, daß die Productionen anderer hinzugenommen werden. Dessen ungeachtet wird auch so die Idee der Welt realisirt, aber dann ist sie das thätige mehr außer uns gesezte Princip. Wenn ein Denken auf diesem Wege ein Wissen werden soll: so kommt es darauf an, was wir aus den organischen Affectionen, denen wir uns hingegeben haben, machen,

1. Die Reihe der receptiven Hervorbringungen ist kein System; sie ist bestimmt durch das besondre unsres Seins in Raum und Zeit, und bildet erst durch Ergänzung der Productionen anderer die Totalität der räumlichen und zeitlichen Vorstellungen. Dies Aneinanderreihen ist also hier gar nicht unser Werk, sondern wird dieses erst wenn ein bestimmtes Wollen da ist. Da aber alle geordnete Wissenschaft zum Theil wenigstens aus dem so gefundenen hervorgeht: so kommt alles darauf an, daß jedes gefundene für sich richtig construirt sei.

Randbem. Hier Welt außer uns thätig, Gott in uns. — Die Reinheit des Auffassens, welche man daher beschwört.

2. Das Suchen reiht an das der zum Grunde liegenden Idee schon als reales Wissen entsprechende an, also ist hier die Verkettung das meiste. Die Richtigkeit der Construction findet schon wegen des freieren bewußteren Zustandes weit weniger Hindernisse.

Randbem. Im Suchen steht das Verlangen nach der Form des Wissens schon fest, und es kommt darauf an es durch eine richtige Anknüpfung zu befriedigen.

Regeln der Construction und der Combination sind zwar nach dem ersten Theil in ihrem innern Wesen dasselbe, aber ein relativer Unterschied bleibt doch. Anfang alles Denkens ist Gleichheit der Construction und

---

und die Form des Wissens, das Princip der Construction muß dann in uns das thätige sein. Dies ist aber die Einheit, und die absolute Einheit, die in der Idee der Gottheit gesezt ist, ist dabei immer das dominirende Princip. Wie tief dies im gemeinen Bewußtsein stekkt, sehen wir daraus, daß wir keinen größeren Ausdrukk des Ueberzeugungsgefühles geben können, als das Schwören, dem immer zum Grunde liegt, daß wir wollen zu erkennen geben, das constitutive Princip aller Einheit sei in der Construction dieses Denkens thätig gewesen. Dagegen auf der andern Seite, wenn wir ein Denken suchen mit zum Grunde liegendem bestimmten Wollen: so ist die Idee des Wissens schon das dem Act vorausgehende thätige Princip, der Act selbst aber soll Verknüpfung sein, und es kommt alles darauf an, daß wir richtig verknüpfen, daß wir den terminus ad quem richtig construiren, d. h. die Idee der Welt ist hier das dominirende. — Vergl. C, LVI. ad 3. (§. 232.) wo die Randbem. unter 1. vollkommen klar wird.

der Combination, aber als Minimum; Ende wäre auch Gleichheit derſelben, weil es nämlich nichts mehr weder zu conſtruiren noch zu combiniren gäbe *).

§. 233.

Die Richtigkeit der Conſtruction an ſich iſt die Richtigkeit der Begriffsbildung und Urtheilsbildung **), und beide Operationen ſind durch einander bedingt.

*) Die Vorleſ. 1818 gaben hier noch ſehr umſtändliche Erläuterungen. Die darüber vorliegende Nachſchrift iſt aber in dem Maaße verworren, daß nichts daraus mitzutheilen iſt. Wie es ſcheint wollte der Verf. zunächſt noch einmal recht deutlich machen, auf welche Weiſe die Ideen Gott und Welt das receptive und auf welche das ſpontanee Wiſſen begründen, und daß im receptiven die Conſtruction, im ſpontaneen die Combination verherrſche, ſofern beide, Conſtruction und Combination, in jedem ein eigner Wiſſensacte zuſammen ſeien. Dann aber zeigen, daß unterſchieden werden müſſe zwiſchen der Geſtaltung des Wiſſens, wiefern es Ein Act ſei, und der anderen, wiefern zu Einem Denken das Wiſſen iſt ein anderes hinzugefügt werde, oder wiefern ein Uebergang ſtatt finde von Einem auf ein anderes, indem eins auf das andre bezogen werde; alſo zwiſchen Conſtruction und Combination, ſofern die erſte ſich beziehe auf das Wiſſen als Eines, die andre auf das Wiſſen als Vieles. Zuletzt, daß der Gegenſaz des receptiven und ſpontaneen nicht zuſammenfalle mit dem ſo gefaßten Gegenſaze der Conſtruction und Combination, ſondern daß in jedem Gliede des einen beide Glieder des anderen ſich bewegen. — Wenn übrigens der Gegenſaz des receptiven und ſpontaneen auch der Combination einwohnt, nicht bloß der Conſtruction: ſo iſt mir nicht deutlich, warum der Verf. den §. 231. im Jahre 1831 der allgemeinen Einleitung zum zweiten Theile genommen und in die Einleitung zur Conſtruction verſezt hat.

**) Vorleſ 1818. Hieraus (aus dem unter §. 232. gegebenen) können wir uns nun den Schematismus bilden für den zweiten Theil unſrer Unterſuchung. Wir haben zu ſuchen die Theorie der Conſtruction und die der Combination, d. h. wir müſſen fragen, Wenn ich im Denken von Einem begriffen bin, wie habe ich es zu machen, daß es ein Wiſſen werde? und dann, Wie habe ich es zu machen, wenn ich Eins habe, um von dieſem zu einem anderen zu kommen, und zwar ſo, daß der Uebergang, die Verknüpfung, den Charakter des Wiſſens annehme, und das neue und das alte Ein Wiſſen, eine Einheit werde? Dieſe Fragen haben wir zu beantworten in Beziehung auf den vorher ſchon aufgeſtellten Unterſchied des mehr ſpontaneen und des mehr receptiven Wiſſens. Nämlich es wird anders zu verfahren ſein, wenn ein neues Wiſſen zu bilden ſich mir die Veranlaſſung von außen darbietet, und anders, wenn ich dazu durch ein beſtimmendes Wollen übergehe. Dies

Folgt aus mehrerem im ersten Theil schon vorgekommenen.

Randbem. Begriffsbildung überwiegend im gewollten Denken, Urtheilsbildung überwiegend im receptiven.

Mehr gefundener Begriff ist Fund, mehr gesuchter Entdekkung; mehr gefundenes Urtheil ist Bemerkung, mehr gesuchtes Beobachtung oder Versuch.

§. 234.

Die Richtigkeit der Combination beruht auf zwei Operationen, der heuristischen und der architektonischen *), und diese sind auch durch einander bedingt.

---

wird deutlicher werden, wenn wir betrachten, worin beide Theorien wesentlich bestehen. Die Theorie der Construction ist auf der einen Seite Theorie der Begriffsbildung und auf der anderen Theorie der Urtheilsbildung, denn Begriff und Urtheil sind die Formen, unter denen allein ein Wissen möglich ist. Ich frage also, Wie muß ich es machen ein Wissen zu produciren, wenn ich in der Begriffsbildung, und wie, wenn ich in der Urtheilsbildung mich befinde? Hier ist nun gleich zu unterscheiden das Wissen, das sich mehr darbietet, und das, welches mehr gewollt wird. Nämlich wenn uns ein Begriff auf dem Wege der gemeinen Erfahrung geworden ist, d. h. bei einer sich von außen darbietenden Veranlassung: so ist die neue Vorstellung etwas, das wir gefunden haben; und ist uns ein Urtheil entstanden auf diesem Wege: so sagen wir, daß wir etwas bemerkt haben. Wenn wir aber einen Begriff gebildet haben durch ein selbständiges bestimmendes Wollen, so daß wir ein Sein gesucht haben: so sagen wir, wir haben es entdekkt; und sind wir auf diesem Wege des Suchens zu einem Urtheil, zum Bewußtsein einer Thatsache gekommen: so sagen wir, wir haben beobachtet, und hiebei, wie bei der Entdekkung, schreiben wir uns eine größere Selbstthätigkeit zu, als beim Funde und bei der Bemerkung. Die Theorie der Construction zerfällt uns also in die der Begriffsbildung und die der Urtheilsbildung, und jede von diesen in die der Bildung auf dem Wege der Erfahrung und in die der Bildung auf dem Wege des Suchens. — Vergl. C, LVI. ad 43 E, LVI.

*) Vorles. 1818. Wie steht es nun mit der Theorie der Combination? Es ist klar, wir können eine Masse von Gedanken haben, deren jeder für sich auch ein Wissen sein kann, wir haben sie aber unverbunden, isolirt, und so haben wir eigentlich alles ursprünglich auf dem Wege der Erfahrung gewordene, denn was bloß im Raum und in der Zeit verknüpft ist, ist bloß auf äußere, nicht auf innere Weise verknüpft, und da ist also noch erst eine Verknüpfung zu produciren, ohne daß ein neuer Inhalt zu suchen ist. Eben so geht aus früherem hervor, daß wenn auch ein Begriff gebildet ist, doch das Sein darin niemals voll-

1. Da hier vom Wiſſen ausgegangen wird: ſo geſchieht dies entweder von einem aus oder von vielem. Nur von einem aus kann ein anderes Wiſſen beſtimmt geſucht werden (denn vieles muß erſt wieder unter eine Einheit gebracht ſein, wenn ſich eine beſtimmte Aufgabe daraus ergeben ſoll); dies iſt die heuriſtiſche Operation Aus einem gegebenen Wiſſen ein anderes nicht in demſelben ſchon liegendes zu finden. Correſpondenz, Analogie iſt dabei die Hauptſache. — Wenn von vielem Wiſſen ausgegangen wird: ſo kann nur die Aufgabe ſein die Vielheit zu ordnen und auf Einheit zu bringen; und dies iſt die architektoniſche Aufgabe. Durch beide zuſammen wird die Idee der Welt in einer ſich der Form nach gleich bleibenden fortlaufenden Approximation realiſirt.

2. Die heuriſtiſche iſt durch die architektoniſche bedingt; denn nur nach einem beſtimmten eine Mehrheit des Wiſſens umfaſſenden Schematismus kann von Einem Punkt aus ein anderer beſtimmt geſucht werden. Eben ſo aber die architektoniſche durch die heuriſtiſche; denn nicht jede unbeſtimmte Vielheit läßt ſich in

---

ſtändig abgebildet iſt, denn als Begriff enthält er immer nur das, was in dem beſonderen dieſes Seins gegründet, nicht das, was in ihm zufolge der Gemeinſchaft geſezt iſt. Daſſelbe gilt vom Urtheil auf ſeine Weiſe. So liegt alſo in jedem gegebenen Denken die Aufforderung ein anderes neues Denken zu ſuchen, und das unbeſtimmt gelaſſene zu beſtimmen. Das erſte iſt die extenſive, das andre die intenſive Richtung in der Combination, und in der Oſcillation zwiſchen beiden werden wir uns bewegen müſſen. Die Verfahrungsweiſe in der erſten Richtung, von einem gegebenen Wiſſen aus ein neues zu finden, nennen wir die heuriſtiſche, die in der andern, den zerſtreut und iſolirt gegebenen Stoff zu verknüpfen, die architektoniſche. Dies iſt alſo der allgemeine Schematismus für unſer Verfahren. — Wie Begriff und Urtheil durch einander bedingt ſind, haben wir ſchon früher geſehen. Aber eben ſo ſind auch die heuriſtiſche und architektoniſche Verfahrungsweiſe durch einander bedingt. u. ſ. w. unſerm §. mit den Randbemerk. und dem folg. §. gemäß. — Vergl. C, LVII. ad 5. 6., wo beſonders herausgehoben iſt das Verhältniß des ſpontaneen und receptiven zum heuriſtiſchen und architektoniſchen; und E, LVI. LVII., wo der Schematismus des ganzen ſehr klar hervortritt, und die Wechſelwirkung, in der alle Verfahrungsweiſen ſtehen, treffend ausgeſprochen iſt.

eine abgeschlossene Ordnung bringen; es muß erst das fehlende gesucht werden.

Randbem. Heuristisch ist die Combination nach außen. Sie ist auch im sich darbietenden, weil wir nie alles dargebotene sondern nur einiges nach innerer Entscheidung aufnehmen.

Architektonisch ist die Combination nach innen, Gliederung. — Alles Werden des Wissens ist Oscillation zwischen beiden.

Construction überhaupt ist bedingt durch Combination, aber durch unvollkommne. Combination ist bedingt durch Construction, aber durch unvollkommne. Vollendet wird beides nur zugleich. Und zwar jede Form der einen durch beide der andern.

Es giebt daher in Bezug auf die Form nur einen Unterschied zwischen Wissenwollen und Nichtwissenwollen. Aber keiner kann einseitig Construction oder Combination treiben. Sondern nur durch Hinzutreten der organischen Affection wird der Unterschied der Talente geltend.

§. 235.

Die Production des Wissens an sich und die Combination desselben stehn in beständiger Wechselwirkung.

1. Man kann jene als das ursprüngliche ansehen (wie sie auch geschichtlich im ganzen und in jedem einzelnen ist), weil immer schon ein Wissen muß producirt sein, wenn die Speculation *) angeht. Man kann aber auch diese als das ursprüngliche ansehen, wie sie auch innerlich ist; denn es wird kein Wissen gebildet von der organischen Affection aus als in Beziehung auf das ganze System der angebornen Begriffe, also architektonisch sowol als heuristisch.

2. Man kann sagen, die Production der Erfahrung im Leben, die nicht wissenschaftlich combinatorisch verfährt, darf nie aufhören. Denn wäre das System des Wissens je vollendet: so könnte man sich mit dessen Betrachtung begnügen, und es wäre gleichgültig ob man wüßte, wie das einzelne in Raum und Zeit sich gestaltet (wiewol auch das unrichtig wäre). Da

*) Combination

aber das System nie vollendet ist: so bedarf man immer der Erfahrung, um Bestätigung und Berichtigung aus derselben zu nehmen. — Eben so kann man aber auch sagen, das scientifische müsse immer schon angefangen haben *).

Erster Abschnitt.

Von der Construction des Wissens an sich.

§. 236.

Indem wir die Idee des Wissens in der Bewegung betrachten, können wir nicht mehr davon abstrahiren, ob ein wirkliches Denken mit Recht oder mit Unrecht von dem ihre **) Angemessenheit aussprechenden Gefühl begleitet ist.

Die philosophische Kunst hat auf diesem Gebiet keinen anderen Zwekk, als reales Wissen zu produciren, und sie muß also lehren die Verhältnisse des Denkens zur Idee des Wissens richtig auffassen, damit sie wisse, was sie anzustreben hat oder zu vermeiden.

§. 237.

Auch dasjenige Denken wird freilich producirt, welches in einem andern schon enthalten war, aus demselben aber besonders zum Bewußtsein gebracht wird, aber als schon eingeleitet kann nur nebenbei davon die Rede sein.

---

*) Die Berl. A. beabsichtigte nur eine Theorie der Begriffsbildung und der Urtheilsbildung, also nur das, was dem Text die Theorie der Production ist. Was dem Texte Theorie der Combination ist, meinte sie nur als Anhang vortragen zu müssen. Uebrigens bezeichnet sie ein und dasselbe mit den Ausdrükken Deduction und Construction, und ein und be mit den Ausdrükken Combination und Urtheilsbildung.

1. Dies Geschäft steht gewissermaaßen in der Mitte zwischen der ersten und zweiten Aufgabe, denn es kann nach der Weise beider betrieben werden und bildet also den Uebergang.

2. Es wird am meisten durch die syllogistische Form erkannt und durch die syllogistische Verknüpfung hervorgebracht, und wie diese gleichsam das höchste Kunststükk der gemeinen Logik ist: so hat diese es auch vorzüglich hiemit zu thun *).

§. 238.

Es giebt ein vierfaches Verhältniß des Denkens zur Idee des Wissens, je nachdem sie darin abgebildet ist oder nicht, und man dieses weiß oder nicht.

1. Ein Denken, welches die beiden Charaktere **) an sich trägt, ist ein Wissen. Wenn ich nun weiß, daß es diese an sich trägt: so weiß ich um mein Wissen; wenn ich es nicht weiß (d. h. nicht das bestimmte und völlig unterscheidende Gefühl habe): so ist dies der Zustand wo ich um mein Wissen nicht weiß. Ein Denken, welches die beiden Charaktere nicht an sich trägt, ist ein Nichtwissen. Wenn ich dabei das bestimmte verneinende Gefühl des Wissens habe: so weiß ich um mein Nichtwissen. Habe ich dieses bestimmte Gefühl nicht ***): so ist das der Zustand, wo ich um mein Nichtwissen nicht weiß.

2. Das Wissen hat als solches, als Act der menschlichen Natur, gleichen Werth, ob ich davon das Gefühl habe oder nicht; aber mein Zustand hat in beiden Fällen eine verschiedene Dignität, denn in dem einen durchschaue ich mein Bewußtsein vollkommen, in dem andern nicht. — Die Klarheit des Bewußtseins als solche, als Zustand meiner Persönlichkeit, hat ganz gleichen Werth, ob ich überzeugt bin daß ich weiß oder daß ich nicht weiß; aber als Act der menschlichen Natur hat sie verschie-

*) Am Rande steht, NB. Dies ist hier ausgelassen und erst nachgeholt bei der bestimmten Eintheilung. Vergl. C, LVII. zwischen ad 7. u. 9.
) §. 87. *) Am Rande steht ein Fragezeichen.

denen Werth; denn in dem einen Fall iſt ein Theil der Aufgabe gelöſt, und in dem andern bleibt er noch zurükk. — Eben ſo hat das Nichtwiſſen objectiv gleichen Unwerth, aber ſubjectiv iſt der beſſer daran der darum weiß; und der Mangel des ſicheren Gefühls hat ſubjectiv gleichen Unwerth, aber objectiv iſt doch der Zuſtand beſſer, in welchem ein Wiſſen geſezt iſt.

3. Offenbar iſt der vollkommenſte Zuſtand das gewußte Wiſſen, und dieſen ſoll die philoſophiſche Kunſt überall hervorbringen; aber ſie kann es nicht in jedem Augenblikk, denn es kann ſein, daß wenn die Aufgabe gegeben iſt dennoch die Bedingungen nicht vorhanden ſind. Offenbar iſt der unvollkommenſte Zuſtand das nicht gewußte Nichtwiſſen (von welchem ſie uns zuerſt erlöſen muß), oder der Irrthum.

4. Die beiden andern ſind Mittelzuſtände. Das gewußte Nichtwiſſen iſt das freie Fantaſiren im Gebiet des Denkens. Dies iſt unentbehrlich im combinatoriſchen Prozeß. Ja es iſt eben deshalb im kleinen auch in jedem einzelnen Wiſſen als werdendem. Denn man geht allemal wenngleich unbewußt durch eine Mannigfaltigkeit von Poſitionen, ehe man bei einer ſtehen bleibt. Aber es iſt das was es iſt nur wenn man es auch dafür anerkennt, und alſo nicht dabei ſtehen bleibt. So iſt es ſogar ein Zeichen der Regſamkeit des Geiſtes, und niemand wird groß ſein im heuriſtiſchen, der nicht viele ſolche Momente zählt. — Das nicht gewußte Wiſſen kann eine doppelte Richtung nehmen. Erſtlich die ſkeptiſche, weil nämlich kein abſolutes Ueberzeugungsgefühl in einem Gedanken iſt, ihn eben ſo leicht für falſch zu halten. Dies iſt aber nicht der Skepticismus, welcher die Realität der Idee des Wiſſens leugnet, ſondern vielmehr welcher ſich auf ſie allein bezieht und ſie allein will. Zweitens die praktiſche, welche, weil doch materiell in jenem Wiſſen ſtatt findet, auch ohne abſolutes Ueberzeugungsgefühl eben ſo leicht auch das falſche für wahr halten kann. Das richtige nun, was in dieſen Zuſtand aufgenommen iſt, iſt die richtige Meinung, neben wel-

cher aber in demſelben Menſchen und demſelben Prozeß mit demſelben Gefühl auch der Irrthum auftreten kann, wie z. B. der Irrthum von der Bewegung der Sonne um die Erde eben ſo feſt geglaubt worden iſt, als irgend eine empiriſche Wahrheit *).

---

*) Vergl. A, XXXI.; C, LVII. LVIII. ad 7—9; D, 56. 57; E, LVIII. LIX. In C. D. E. Beſtimmung und Rechtfertigung der Formel, Wiſſen des Wiſſens.

Vorleſ. 1818. Was die Mittelzuſtände betrifft: ſo können wir als bekannt vorausſezen, daß wir etwas nicht wiſſen, wiſſend daß wir es nicht wiſſen. Aber es iſt ſchwer zu ſagen, was dies iſt in uns, wie wir zu der Ueberzeugung kommen, daß wir etwas nicht wiſſen. Wenn wir uns nicht damit beſchäftigen: ſo können wir zur Ueberzeugung nicht gelangen. Die Richtung darauf muß alſo ſein, aber auch die Ueberzeugung, daß das Denken noch nicht abgeſchloſſen iſt. Wo nun die Richtung iſt auf ein Denken von gewiſſem Inhalte, alſo eine Aufgabe, und die Ueberzeugung, daß dieſe Aufgabe noch nicht gelöſt iſt, da iſt das Wiſſen um das Nichtwiſſen. Die Aufgabe exiſtirt aber für uns nur, ſofern wir in einem wirklichen Denken begriffen ſind; können wir uns nun eine vorläufige allgemeine Vorſtellung davon machen, wie ein ſolches vorläufiges Denken, mit welchem jenes Ueberzeugungsgefühl verbunden iſt, beſchaffen ſein muß? Darüber werden wir wol einig ſein, daß es ein mannigfaltiges ſein müſſe. Denn wenn ein Denken ein einfaches iſt, eine feſte Meinung, ſo daß wir es als fertig anſehen: dann iſt es entweder das Wiſſen oder der Irrthum; ſollen wir ein vorläufiges Denken ſezen: ſo müſſen wir über denſelben Gegenſtand mehreres zugleich denken, nämlich die Sache könne ſich ſo, aber auch ſo verhalten, und dann wiſſen wir beſtimmt, daß wir noch nicht wiſſen; oder was oft noch ein früheres iſt, wir müſſen denken, die Sache könne ſich wol ſo verhalten, aber auch anders, wir wiſſen aber noch nicht, wie anders. Das Wiſſen um das Nichtwiſſen iſt alſo immer nur der Uebergang vom erſten Anfange einer Aufgabe, von dem Beginn der Richtung des Denkens, zur Meinung.

Der zweite Mittelzuſtand iſt, wenn ein Denken ſeinem Inhalte nach wahr iſt, wir haben aber noch keine Ueberzeugung davon, alſo wenn uns eine Meinung ſo geworden iſt, daß wir nicht weiter darüber denken, aber auch nicht das Bewußtſein haben, der Gegenſtand ſei von Anfang bis zu Ende durchdacht. Wenn wir nun ein Denken ſelbſt producirt haben, wird es uns nicht leicht begegnen, daß wir das richtige gefunden, hätten aber noch keine Ueberzeugung; denn ſo lange die nicht da iſt (und ſie fehlt, ſo lange wir nicht in Beziehung auf alles andre

§. 239.

Das Ueberzeugungsgefühl ist in allen Fällen dasselbige, nur die Art seiner Anwendung verschieden.

1. Wir haben oben *) schon festgesetzt, daß es nicht zwei verschiedene Potenzen des Bewußtseins giebt, müssen also vorläufig von der Identität des Ueberzeugungsgefühls ausgehen, und wenn wir sie erklären können wird dadurch jenes bestätigt sein.

2. Das Ueberzeugungsgefühl ist seiner Form nach dasjenige, welches einen Act des Denkens für vollendet erklärt und abschließt. Denn haben wir einen angefangen: so können wir ihn zwar abbrechen ehe ein Ueberzeugungsgefühl da ist, aber wir bleiben doch immer in demselben begriffen und alles folgende ist nur Fortsezung. Nun giebt es aber zweierlei Denkacte; solche, die Glieder sind einer Reihe in welcher das Denken dominirt, und Glieder einer Reihe, worin es untergeordnet ist und das Handeln dominirt. In der ersten darf man eigentlich nicht völlig abschließen bis zum gewußten Wissen; aber das Ueberzeugungsgefühl ist auch im realen selten ganz vollendet. Bei der zweiten Art kommt es aber nur auf dasjenige in jedem Gedanken an, was sich auf das vorseiende Handeln bezieht, und es kann also und muß abgeschlossen werden, ehe der ganze Act als

---

als möglich aufzustellende auch überzeugt sind), bleiben wir im Suchen. Der Fall begegnet uns also vorzüglich nur bei demjenigen, was wir von anderen überkommen haben und dessen wir uns bedienen, ohne den Prozeß nachzuconstruiren oder von dem Punkte an, wo er uns gegeben ist, rükwärts zu machen, also vorzüglich nur auf dem Gebiet der Tradition. Wenn wir uns aber denken, daß wir einen Act des Denkens rein selbst vollziehen: so können wir eigentlich nicht in diesen Zustand kommen, sondern fangen wir mit dem Denkenwollen an: so ist das bewußte Nichtwissen der Durchgangspunkt, bis wir zum eigentlichen Wissen kommen. — (Hieran wird unmittelbar §. 11. d. h. §. 240. als Folgerung angeknüpft.)

*) §. 57—68.

ein gewußtes Wissen kann angesehen werden; sonst würde alles Handeln erst nach allem Wissen anfangen. Also der Form nach gleich.

2. Seiner Materie nach ist das Ueberzeugungsgefühl das Zurükkführen des Denkens auf die Idee des Wissens. Nun ist aber auch im Irrthum wirklich gewußtes, denn aller Irrthum ist nur an der Wahrheit, wie alles böse nur am guten ist *). Das Ueberzeugungsgefühl aber geht nur auf die Wahrheit darin, und übersieht das falsche aus Mangel an Analyse. Der Inhalt wird in Pausch und Bogen genommen, und was eigentlich richtige Meinung ist das wird erst Irrthum, wenn es analytisch, d. h. als reiner Denkact behandelt wird **). Daher der Haupt-

*) Beil. E, LIX. dritter Saz und LX.

**) Vergl. C, LVIII. ad 10.

Vorles. 1818. Was die alten richtige Meinung nannten, liegt im Wissenwollen nicht, ist aber doch der Zustand der meisten Menschen. Wie entsteht er? Es giebt zweierlei Denkacte; solche, in denen das Denken das dominirende, und solche, in denen es das begleitende ist. Das Denken an sich ist in beiden dasselbe, denn es kann immer nur die Form des Begriffs oder des Urtheils haben, aber das ganze Verhältniß ist doch ein völlig verschiedenes. Wenn das Denken bloß das begleitende ist in der Thätigkeit: so bin ich im Handeln begriffen und das Denken ist nur das Bewußtsein, durch welches der Zusammenhang des Handelns bedingt ist; ich will den Gegenstand im Denken nicht erschöpfen, sondern ich denke nur um des Handelns willen. Wenn dagegen das Denken dominirt: so ist es ein Wissenwollen. Nun sieht man leicht ein, welch ein verschiedenes Verfahren in beiden Reihen der Thätigkeit statt findet. Man vergleiche nur, wie der Handwerker einen Stoff denkt, den er bearbeitet, und wie ihn der Chemiker denkt, der ihn analysirt. Der Handwerker will nur das Minimum wissen von dem, was der Chemiker wissen will, nur die Eigenschaften des Stoffes, die sich auf seine Arbeit beziehn; das andre läßt er gehen, und will er im Handeln bleiben: so muß er in jedem Moment sein Denken abschließen, ohne zum Wissen gekommen zu sein. Der Chemiker dagegen darf sein Denken nicht abschließen, ehe es ein Wissen geworden ist, alles andre muß ihm nur Durchgangspunkt sein, und um abschließen zu können braucht er das Wissen um das Nichtwissen und um das Wissen. Der Handwerker aber braucht nicht das Wissen um das Wissen, weil er doch in jedem Augenblikk abbrechen muß, auch nicht das Wissen um das Nichtwissen, son-

ſiz des Irrthums im Raiſonniren *).

§. 240.

Im Prozeß des Denkens für ſich ſollen vermittelſt der philoſophiſchen Kunſt der Irrthum und die richtige Meinung ausgeſchloſſen ſein, und der Durchgang nur durch die ſkeptiſche Annahme und das freie Fantaſiren zum wahren Wiſſen gehen.

1. Denn Irrthum und richtige Meinung ſind Correlata, die nur im bedingten Denken ſtatt finden. Es bleibt alſo nur jenes übrig, und in jedem Moment iſt die Annäherung zum wahren Wiſſen nur ein Schweben zwiſchen zweifelnder Annahme und freier Sezung. — Abgeſchloſſen iſt aber in dieſem Prozeß niemals ein Act vollkommen, ſondern nur abgeſchloſſen **).

---

denn alles, was ſich nicht auf ſein Handeln bezieht, kann ihm völlig verdekkt bleiben. Das Denken aber iſt in beiden Fällen rein daſſelbe, und das Ueberzeugungsgefühl an und für ſich auch, nur die Anweſenheit des lezteren iſt eine andre beim Denken um des Handelns willen, es iſt nicht in derſelben Quantität, weil das Gemüth nicht auf das Denken ſondern auf das Handeln gerichtet iſt, es kommt ſeltener vor; aber wo es zum Vorſchein kommt iſt es daſſelbe. Darum iſt es Unrecht beide Reihen als verſchiedene Stufen des Bewußtſeins als zwei verſchiedene Potenzen anzuſehen, die eine als die höhere, die andre als die niedere: denn am Ende iſt doch das niedere, das gemeine Bewußtſein kein andres als in welchem das Denken um des Handelns willen iſt, und das höhere Bewußtſein dasjenige, wo das Handeln bloß um des Denkens willen da iſt. Das aber iſt gewiß, nur in der Reihe, in welcher das Denken dominirt, kann ein eigentliches Wiſſen zu Stande kommen, und das Verwechſeln beider Reihen und das Aufnehmen der einen in die andre iſt die reichſte Quelle des Irrthums.

*) Vergl. §. 67. Vorleſ. 1818.

**) Der Verf. hat wol ſchreiben wollen Sondern nur proviſoriſch abgeſchloſſen. — Vorleſ. 1831. Denn das Wiſſen iſt nur dann vollkommen realiſirt, wenn das Denken ſeiner Mannigfaltigkeit nach erſchöpft iſt. Hievon muß nur das tranſcendente ausgenommen werden, d. h. nicht ſofern es Gedanke iſt, ſondern als Impuls oder unmittelbares Selbſtbewußtſein; als Gedanke unterliegt es ebenfalls der Unvollkommenheit des wirklichen Denkens.

2. In wiefern aber jede Reihe auch des reinen Denkens außerhalb des allgemeinen Zusammenhanges der Wissenschaft gesezt ist, und also ein für sich bestehendes Dasein und eine beschränkte Tendenz hat, wird auch in ihr richtige Meinung oder Irrthum sein, was das außerhalb dieser Tendenz gestellte betrifft *).

*) Vergl. C, LVIII. ad 113 D, 58; E, LXI. Vorles. 1818. Das bewußte Nichtwissen hat als positiven Inhalt die Mannigfaltigkeit der möglichen Positionen. Wenn wir nicht vom Denkenwollen anfangen, sondern vom Auffassen, dann können wir immer in den Zustand des bloßen Annehmens ohne eigentliches Ueberzeugungsgefühl kommen, wenn sich nicht der receptive Prozeß in den spontaneen umkehrt, das Auffassen in ein bestimmtes Denkenwollen. Hieraus folgt 1. daß alle diejenigen Thätigkeiten des Denkens, aus welchen ein wahres Wissen entstehen soll, auch mit einem Wissenwollen anfangen müssen, so daß alles Denken, wobei wir überwiegend nur receptiv gewesen sind, nicht eigentliches Glied in der Reihe ist, sondern nur als Veranlassung dient; 2. daß es vom Anfange des Denkenwollens zum wirklichen Wissen keinen andern Weg giebt, als den durch das gewußte Nichtwissen und das dazu gehörige positive, das freie Bilden des vorläufigen Denkens, das freie Produciren der möglichen Fälle. Je vollständiger dieser Durchgang ist, desto sicherer kommen wir zum Wissen. Vergleichen wir hiemit ein früher gesagtes, daß das Wissen nicht von einem allein aus sich gestalten kann, sondern daß jeder vieles in sich aufnehmen muß, was in anderen Vorstellung und Gedanke geworden ist, ohne es selbst reconstruiren zu können; und müssen wir gestehen, daß, wenn wir dies aufgeben wollten, jeder sein Wissen auf ein Minimum beschränken müßte: so bedürfen wir, soll zugleich unsre Regel bestehen und die Beschränkung nicht statt haben, eines Complementes. Die Sache ist diese. Wir werden in jeder Reihe des Denkens auf Mittelglieder kommen, die, wenn wir sie von vorn anfangen wollten, immer neue Reihen geben würden; es kann uns also nur willkommen sein, wenn wir sie als gegeben vorfinden. Aber es bleibt uns dabei eine Ungewißheit, weil wir das Ueberzeugungsgefühl der anderen, deren gedachtes wir aufnehmen, uns nicht willkührlich produciren können, und diese Ungewißheit muß man nur mitsezen. Wo wir also in den Fall kommen der Abkürzung wegen von anderen etwas aufzunehmen, da darf es immer nur als skeptische Annahme, immer nur mit der Möglichkeit gesezt sein, es könne sich auch anders verhalten, und einen höheren Grad von Gewißheit können wir ihm nur in dem Maaße beilegen als es sich in der Combination bewährt. In sofern ist es dem gleichartig, was unser gewußtes Nichtwissen ist, und der Unterschied ist

nur, daß das poſitive in dem von anderen aufgenommenen dieſes iſt, daß wir ihm mit Vorbehalt ſeiner Richtigkeit eine beſtimmte Stelle in dem Fortgange unſeres Denkens anweiſen, das poſitive aber in unſerem eignen bewußten Nichtwiſſen das freie Producirn der möglichen Fälle. Erſt wenn alle unſre Poſitionen wegfallen bis auf eine und wenn von fremdem gedachten alles ſich eliminirt bis auf das, was wir ſelbſt beſtätigt finden, dann haben wir ein Wiſſen. Nun haben wir alſo ſchon eine nähere Beſtimmung unſeres Verfahrens. Um ein wirkliches Wiſſen zu bilden, müſſen wir mit dem Denkenwollen beginnen und durch freie Sezung und ſkeptiſche Annahme des von anderen producirten Wiſſens dahin zu gelangen ſuchen, daß von allem möglichen nur eins ſtehen bleibt, mit welchem ſich das Ueberzeugungsgefühl verbindet; wie, wiſſen wir noch nicht, aber das wiſſen wir, daß Irrthum und richtige Meinung zu vermeiden ſind. Es kommt alſo darauf an die freie Poſition richtig zu leiten, und das iſt die poſitive Seite; die negative iſt das falſche als ſolches zu erkennen, welches beides freilich in gewiſſer Beziehung wieder eins iſt.

Aus allem bisherigen ſehen wir nun wol, wie wir uns hüten können einen Irrthum definitiv abzuſchließen, das aber geht nicht daraus hervor, wie ein wirkliches Wiſſen zu Stande kommt. Wir dürfen aber nur dieſes ins Auge faſſen, Das Wiſſenwollen iſt das reine Stellen einer Aufgabe, und was das Ziel derſelben iſt, iſt von irgend einer Seite gänzlich unbekannt; es muß aber Aufgabe geworden ſein durch ſeine Verbindung mit bekanntem, und nun ſollen wir durch eine Mannigfaltigkeit von Annahmen und freien Sezungen zum Wiſſen, zu einer einzigen feſtſtehenden Ueberzeugung kommen. Werden wir nun in jedem Falle auf dieſem Wege zum Wiſſen kommen, oder nicht? Offenbar nur dann, wenn unter dem als möglich angenommenen das rechte ſchon mit enthalten iſt. So lange das nicht iſt, iſt auch keine Gewährleiſtung dafür, daß wir zum Wiſſen kommen. Die Sicherheit zum Wiſſen zu gelangen beruht alſo auf der Vollſtändigkeit der Annahmen, wie es ſich mit dem unbekannten Sein verhalten kann, denn unter Vorausſezung dieſer Vollſtändigkeit läßt ſich durch Combination alles falſche ausſondern. Wie kommen wir aber zur Vollſtändigkeit der Annahmen? Darüber freilich können wir keine Sicherheit haben, denn es gehörte dazu, daß wir die Idee der Welt ſchon vollſtändig hätten. Nämlich wenn wir die Totalität der Relationen eines geſuchten Gegenſtandes kennten, dann müßten wir die möglichen Annahmen vollſtändig haben; aber die Totalität aller Relationen für alles iſt nur in der angefüllten Idee der Welt, die wir nie wirklich vollſtändig ſondern immer nur in der Annäherung haben. Es giebt alſo auch nur in dem Maaße ein Wiſſen über einen Gegenſtand, als er in einem Gebiete liegt, welches ſchon verhältnißmäßig dazu bearbeitet iſt, die Idee der Welt in ſich zu tragen.

Dies führt uns auf eine beſondre Bemerkung. — (S. die beiden folgenden Paragraphen. —

§. 241.

Das Wiſſen iſt im realen Denken nicht in wiefern das ganze aus dem einzelnen, ſondern nur in wiefern das einzelne aus dem ganzen entſteht.

In der erſten Beziehung wird es nur immer, iſt aber nie, weil kein der Idee rein adäquates Denken vor der Totalität der Wiſſenſchaft zu Stande kommt. Es iſt aber in der andern, weil in jedem einzelnen Denken die Totalität des Syſtems der Begriffe und die Totalität des Seins mitgeſezt iſt, und die Uebereinſtimmung beider das Agens, wovon das Zuſammenbinden einzelner Punkte ausgeht *).

§. 242.

Die Idee des Wiſſens ſelbſt in ihrer Bewegung betrachtet iſt ein werdendes, ſowol im einzelnen als im ganzen.

Denn im einzelnen kommt aus dem thieriſchen analogen Zuſtand erſt der Gegenſaz zwiſchen dem idealen und realen allmählig zu Stande, und in dem Maaß auch erſt beſtimmte Poſition. — Im ganzen iſt der Prozeß des reinen Denkens eine ſpätere Entwikkelung als der des bedingten; er enthält die Idee des Wiſſens ausgebildeter und reiner, und iſt alſo ein Werden derſelben **).

Ueber das Verhältniß der ſkeptiſchen Annahme zur freien Sezung ſ. auch §. 246. und Beil. E, LXI. ad 17.) —

*) Am Rande ſteht, Ausgelaſſen, weil ich es an dieſer Stelle nicht mehr verſtehe. — Vgl. Vorleſ. 1818 unter dem vorigen und dem folgenden §.

**) Vorleſ. 1818. Nämlich es giebt ein Entſtehen des Wiſſens durch Zuſammenfaſſen des einzelnen, ſo daß das ganze aus dem einzelnen entſteht, und es giebt ein anderes, wo das ganze eher iſt und von dem ganzen aus das einzelne erkannt wird. In dem lezten allein iſt die Sicherheit, daß das Wiſſen darin iſt; denn im Fortſchreiten vom einzelnen zum ganzen iſt die Idee des ganzen nicht, aber habe ich eine wenn auch der innern Ausfüllung nach unvollſtändige doch dem Schematismus nach vollſtändige Vorſtellung des ganzen, wo das einzelne lie-

§. 243.

Da das reine Denken nur aus dem bedingten Denken entsteht: so muß man an den Irrthum anknüpfen und sich doch vom Irrthum frei halten.

Dies geschieht, indem man von der Relativität des Irrthums auf der einen, aber auch von der Gewißheit, daß er in einem bedingten realen Denken vorhanden sein muß, ausgeht *).

§. 244.

Jede Reihe des reinen Denkens, die nicht aus der Totalität des wissenschaftlichen Systems gebildet ist, bildet auch ein relativ für sich bestehendes und hat also eben die Neigung Irrthum und Meinung hervorzubringen.

1. Denn die Tendenz der Reihe für sich geht auch nicht auf das ganze innere Wesen ihrer Gegenstände, und es kann daher auch (noch mehr weil die wissenschaftliche Form verleitet) ein Aggregat von Merkmalen oder die Erklärung einer Relation des Dinges für den vollständigen Begriff genommen werden.

---

gen muß: so werde ich größere Sicherheit haben, für ein einzelnes die verschiedenen Fälle aufzustellen. Nun sind freilich beide Wege nicht ohne einander, aber im ersten muß man immer nur glauben das provisorische zu haben, und nur in dem lezten, dem intensiven, nicht in jenem, dem extensiven Prozeß hat man die Sicherheit ein Wissen zu Stande zu bringen. Je mehr aber die ganze Zusammensezung, von der die Construction ausgeht, wieder nur ein einzelnes ist, desto geringer ist die Sicherheit; alles reale Wissen ist also immer nur Approximation zur Idee der Welt, und das Ueberzeugungsgefühl dabei immer nur ein relatives. Das einzige absolute Ueberzeugungsgefühl ist vor allem Wissen das lebendige Innehaben der Ideen Gott und Welt. Will man dies Skepticismus nennen: so ist es doch nur der, welcher den Fortschritt zum Wissen nicht hindert, und keinen voreiligen Anspruch auf ein Wissen als auf ein vollkommnes will gelten lassen. — Vergl. §. 240. Vorles. 1831.

*) Vergl. A, XXXII. C, LVIII. ad 14; D, 58; E, LX. Saz 5. Die Vorles. 1818 erläutern diesen wichtigen §. sehr ausführlich, jedoch ohne etwas beizubringen, was nicht schon vorgekommen wäre.

2. Daher ist die negative Seite nicht nur an den Anfang sondern an die ganze Dauer des Prozesses und einer jeden Reihe gebunden *).

§. 245.

Der Irrthum ist Sünde; aber unvermeidliche.

1. Das Vorantreten des bedingten Denkens liegt nicht in der ursprünglichen Nothwendigkeit der Natur **); denn unsre Sinne sind nicht instinctartig wie die thierischen (was bei uns *Instinct* ist bildet sich nicht als Sinn aus sondern verliert sich als solcher), sondern ursprünglich zum Erkennen und werden auch nur durch das Verlangen nach Erkenntniß geöffnet, denn Auge und Ohr haben mit den ersten Bedürfnissen des Kindes nichts zu thun. Daß also das Denken unter die Potenz des bestimmten Triebes kommt, ist nur Folge von dem schnellen Wachsthum dieses und dem Zurükkbleiben des edleren. Der Grund dieses Wachsthums liegt aber nicht in den erkennenden Sinnen selbst; denn diese sind nicht geartet gleich in Lust überzugehen, sondern sich zur Wahrnehmung zu gestalten.

2. Im Prozeß selbst angesehen ist die Anmaßung einen der Idee gemäßen Begriff gesezt zu haben wenn man nur einzelne Merkmale gefunden hat, Eitelkeit; und das Zuwenigthun, weshalb der erkennende Prozeß zurükkbleibt, ist Trägheit ***).

§. 246.

Da in jeder Denkreihe, und besonders im Anfangen derselben, wenn sie nicht rein architektonisch anfängt, der denkende als handelnd und mit seiner Eigenthüm-

---

*) Vergl. C, LIX. ad 15; D, 59. ad 15.

**) S. dieses scharf hervorgehoben Beil. C, LIX. ad 16; D, 58; E, LX. Saz 4.

***) Vergl. A, XXXII. XL. XLI.; C, LIX.; D, 59; E, LIX. LX. Die im Text und in den Beilagen A., C. und D. nur zerstreut gegebenen allgemeinen Betrachtungen über den Irrthum sind in E, LIX. LX. zusammengefaßt.

lichkeit handelnd auftritt: so kann theils die relative Seite des Denkens mit der absoluten, theils die ethische Nothwendigkeit mit der dialektischen verwechselt werden.

1. Diese Verwechselungen zeigen ihre Folgen erst recht im combinatorischen Denken; allein da sie auch schon im Anfangen einer Reihe auftreten: so müssen sie sich auch in dem ersten einzelnen Gedanken für sich zeigen. Gehindert aber werden sie nur durch das richtige heuristische und architektonische Verfahren.

2. Jeder muß eigenthümlich auch anfangen; allein er muß dies im allgemeinen wissen, und sich dann auch in jedem Denken des individuellen Coefficienten bewußt zu werden suchen und sich sowol in der einfachen Construction als in der Combination dem objectiven mehr zu nähern *).

3. Beides sind die Quellen des Irrthums für die philosophischen Erfinder und jede Prätension auf Allgemeingültigkeit einer Philosophie ist in ihnen gegründet. Auch dieser Irrthum ruht in der Sünde, da er auf einem so reflectirenden und selbstbewußten Standpunkte nicht unschuldig sein kann.

---

*) Vorles. 1818. Das Bewußtsein von der wesentlichen Identität aller Menschen hebt nicht das eben so wahre auf, daß jeder Mensch ein besondrer ist für sich, ein eigenthümlicher. Die Eigenthümlichkeit aber ist in allen Operationen des Menschen, also auch in allen sich auf das Wissen beziehenden. Gehört nun zum Wesen des Menschen die Eigenthümlichkeit, zum Wesen des Wissens die Gleichmäßigkeit: so kann es nur darauf ankommen, daß wir uns des Verhältnisses des eigenthümlichen zum allgemein gültigen bewußt zu werden suchen, und daß im lezten Resultat das eigenthümliche als ein Minimum sich zurükkziehe. Im Prozeß der Entwikkelung, in den Durchgangspunkten, durch welche das Denken zum Wissen fortschreitet, ist es am stärksten. (Die Beil. E, LXI. ad 17. macht auch hier noch einen Unterschied. Geschehe nämlich das Fortschreiten durch eine provisorische Annahme: so sei der einzelne dabei mehr im Verkehr des Denkens mit anderen, es dominire also das gemeinsame; durch freie Sezung: so trete mehr die persönliche Eigenthümlichkeit des denkenden hervor. Wobei die correspondirenden Vorlesungen besonders

§. 247.

Die Begriffsbildung muß hier eher betrachtet werden als die Urtheilsbildung.

Geſchichtlich ſcheint zwar das Urtheil dem Begriff voranzugehen, wie in den älteſten Sprachen die Zeitwörter die Wurzeln ſind und alle Hauptwörter von ihnen abgeleitet. Eben ſo offenbar iſt, daß jeder Menſch eher Actionen ſezt als Dinge. Ueberwiegende Bewegung, Veränderung, die alſo zuvor wahrgenommen worden iſt, veranlaßt erſt aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit einen Punkt herauszuheben. Allein es iſt nur das unvollſtändige Urtheil, welches dem unvollſtändigen Begriff vorangeht. Da wir aber vollſtändige Begriffe bilden wollen, müſſen wir die unvollſtändigen Urtheile vorausſezen; der vollſtändige Begriff aber iſt früher als das vollſtändige Urtheil. Im hebräiſchen, wo entſchieden die Zeitwörter Wurzeln ſind, beweiſt auch die grammatiſche Dignität der dritten Perſon, daß ſie urſprünglich unperſönlich waren, d. h. ohne Vorausſezung eines beſtimmten Subjects *).

Erſte Abtheilung **).

Theorie der Begriffsbildung.

§. 248.

Kein realer Begriff kann bis zum vollkommnen Wiſſen gebildet werden.

Die Einheit des Begriffs iſt im Zuſammentreffen eines Punktes der organiſchen und eines Punktes der intellectuellen

---

wieder herausheben, der Gegenſaz ſei nur ein relativer, indem immer auch das gemeinſame Denken als perſönliches auftrete, und das perſönliche in das gemeinſame aufgenommen werde.)

*) Vergl. A, XXXIII.; C, LIX. ad 18; E, LXI. ad 18.

**) Im Text ſteht Erſter Abſchnitt.

Function. Beide ſind immer in Agilität. Der erſten iſt unbeſtimmte Mannigfaltigkeit gegeben, die lezte ſtrebt zum Bewußtſein zu kommen; ihr Zuſammentreffen im einzelnen iſt der Begriff.

Das Weſen des Begriffs iſt aber in der Identität des allgemeinen und beſonderen. Das allgemeine als olches iſt der organiſchen Function nie unmittelbar gegeben, aber das beſondere iſt in ihr vollkommen dargeſtellt. Dagegen iſt in der intellectuellen Function nur das allgemeine unmittelbar geſezt, das beſondere als ſolches aber nur in unendlicher Approximation zu produciren; alſo können beide nie wirklich in Einem Punkte zuſammentreffen; das ideale und reale bleiben Aſymptoten *).

§. 249.

Um ein Verfahren zur Approximation zu conſtruiren, muß man das Gebiet des Begriffs in Bezug auf die Idee des Wiſſens eintheilen.

---

*) A, XXXIII. ſchikkt die Eintheilung der Begriffe (ſ. §. 250.) voran und läßt dann folgen was unſer §. enthält. — Die Vorleſ. 1822 folgen dem Texte. — E, LXII. ſezt unſern §. voraus, und gründet darauf den Saz, daß auch jede aufzuſtellende Regel nur als proviſoriſche Annahme oder freie Sezung auftreten könne. Dann folgt unter 2. die Charakteriſtik der Regeln in Beziehung auf ihren kritiſchen uud conſtructiven Werth, und unter LXIII. 3. die Eintheilung der Begriffe und zwar zugleich dem Inhalte und der Form nach. Dem ähnlich beginnen die Vorleſ. 1818 mit der Bemerkung, Anfangspunkt und Endpunkt laſſen ſich nur negativ beſtimmen. Der Anfangspunkt nämlich liege jenſeit unſrer Unternehmung. Fänden wir uns aber immer ſchon in Begriffen und ſei nicht anzunehmen, daß ſie rein aus dem urſprünglichen Wiſſenwollen entſtanden wären: ſo ſei zunächſt immer die Aufgabe die, den Irrthum zu eliminiren. Und was den Endpunkt betrefft: ſo ſei das vollkommne Wiſſen nie zu erreichen, jeder reale Begriff alſo nur Approximation an die Idee. Dann wird der §. ſehr umſtändlich ausgeführt, indem alles wieder aufgenommen und auf den Begriff angewandt wird, was ſchon vom Denken im allgemeinen geſagt iſt, im weſentlichen aber doch nur den Andeutungen gemäß, welche die Erläuterungen zum §. oben im Texte darbieten.

1. Weil nämlich Regeln nie ganz im allgemeinen zu geben ſind, ſondern nur helfen, in wiefern ſie ſich auf die beſonderen Verhältniſſe beziehen *).

2. Da der Begriff nur mit ſeinem Correlat, dem Urtheil, die Idee des Wiſſens ausfüllt: ſo iſt das natürliche Eintheilungsprincip ſeine Beziehung auf das Urtheil.

§. 250.

Begriffe ſind theils Subjectsbegriffe, theils Prädicatsbegriffe.

Die Realität der Eintheilung zeigt ſich in der Sprache. Hauptwörter ſind Subjectsbegriffe; Zeitwörter Prädicatsbegriffe. Der Gegenſaz freilich nur relativ. Zeitwörter können Subject werden; aber ſie erſtarren erſt zu infleriblein. Hauptwörter können Prädicate werden — nicht durch adjectiviſche Form; dieſe macht ſie immer nur zu Beſtimmungen des Subjects —; aber indem man Zeitwörter aus ihnen bildet, welche ihr Weſen im Werden darſtellen. Die umgekehrte Rolle iſt bei beiden eine höchſt untergeordnete.

Dem Inhalte nach fällt freilich dieſe Eintheilung mit der Sprachform nicht genau zuſammen. Denn das Weſen liegt darin, daß Subjectsbegriffe das für ſich geſezte Sein ausdrükken, Prädicatsbegriffe aber die Action **). Es giebt Subſtantive, die kein für ſich geſeztes Sein ausdrükken, ſondern nur die Action für den Subjectsgebrauch ſubſtantiiren; und dies ſind die eigentlichen Abſtracta. Es giebt einen Ausdrukk für die Action in der Form des Hauptworts, nämlich das Adjectiv, welches man ſich durch Participia und Verbalia muß aus dem Zeitwort vermittelt denken ***). In der Hauptſache treffen ſie doch zuſammen.

---

*) Vergl. E, LXIII. 3.

**) Vergl. E, LXIV. Vorleſ.

***) Vorleſ. 1818. Die eigentliche Beſtimmung des Adjectivs iſt die, daß

Als Begriffe ſind beide ganz gleich. Die Action iſt auch eben ſo eine Identität des allgemeinen und beſonderen. Zu ſuchen aber iſt eine Differenz in Bezug auf unſer Verfahren *).

§. 251.

Bei den Prädicatsbegriffen tritt die innere Beſtimmtheit zurükk und das quantitative hervor, indem ſie einen Grad zulaſſen; bei den Subjectsbegriffen umgekehrt.

Ein Lieben und Haſſen iſt beides mehr oder weniger als das andre; ein Pferd iſt nicht mehr Pferd als das andre, wenn es auch größer oder ſonſt anders beſtimmt iſt, denn die Abgeſchloſſenheit des allgemeinen Begriffs hält doch die Identität feſt. Daſſelbe gilt von den Qualitäten ſowol als Adjectiv wie auch als Subſtantiv ausgedrükkt, wo die verſchiedenen Grade zuſammengefaßt werden **).

§. 252.

Bei den Subjectsbegriffen hat der beſtimmte Gegenſaz zu den coordinirten die Oberhand über die Einheit im höheren; bei den Prädicatsbegriffen umgekehrt *).**

Die Subjectsbegriffe bilden einen beſtimmten Cyclus von Arten; man unterſcheidet dieſe eher und beſtimmter als man ſie unter Eine Gattung ſubſumirt. Umgekehrt bei den Prädicatsbegriffen. Die Differenzen z. B. des Geſchmakks gehen in einander über auf unmerkliche Art †). Dieſes entſteht ganz na-

---

es, wie die alten ſagten, Epitheton iſt, das Reſultat eines früheren Urtheils, welches nun ſchon im Subjectsbegriff enthalten iſt. Es giebt ein Bild, wie aus Urtheilen ein Begriff wird. —

*) Vorleſ. 1822. Im Begriff ſelbſt muß der Eintheilungsgrund liegen, d. h. beide Claſſen müſſen relativ entgegengeſezte Merkmale haben.

**) Vergl. A, XXXIV. 1.

***) Vergl. A, XXXIV. 2.

†) Vorleſ. 1818. Die verſchiedenen Gemüthsbewegungen z. B. ſind lauter

türlich daher, daß die Action Resultat des Zusammenseins ist. Denn es ist, wenn auch die vielen um Ein Ding gesezten Coefficienten von einander bestimmt geschieden sind, doch die Einheit des andern, welche die bestimmte Trennung zum Theil aufhebt, und eben so (ad §. 251.) ist ein Ding, weil seine Kraft sich in verschiedene Momente ungleich vertheilt, nicht immer im gleich starken Verhältniß mit einem andern. Im Zusammensein daher nothwendig das Schweben der Gradation gesezt.

§. 253.

Der aufgestellte Gegensaz (§. 251. 252.) ist jedoch ebenfalls nur ein relativer.

Der allgemeine Grund liegt darin, daß jedes substantielle Sein von einem höheren Gesichtspunkt aus ebenfalls als Action kann angesehen werden, und eben deswegen auch jede Action als substantielles Sein *). — Genauer angesehen

ad §. 251. können die einzelnen Dinge nicht als durch innere Nothwendigkeit geschieden in Absicht auf ihre quantitative Differenz angesehen werden (sondern diese erscheint nur als Unterschied in der Stärke der hervorbringenden Action der specifischen Kraft); und da das Ding nur mit seiner Quantität zu begreifen ist: so ist es also auch nur mit einem Mehr und Minder zu begreifen. Eben so b. wenn man die Action im allgemeinen hält ohne nähere Bestimmung, erscheint sie als feste Function des Seins von dem sie ausgeht; der Umfang ihrer Quantität ist mit in ihr Wesen aufgenommen.

ad §. 252. Die einzelnen Dinge sind nicht als Cyclus aufzufassen; schon bei den Arten stehen Varietät und Bastarde als Uebergänge, und eben so lassen sich noch mehr die einzelnen Dinge stellen. (Nur von dem Menschen fordert man bestimmte

---

Actionen, lauter Prädicatsbegriffe. Sie sind alle coordinirt, aber wie schwer ist es sie abzugrenzen.

*) S. §. 180. seqq. §. 195.

Individualität; allein auch für ihn muß es einen Standpunkt geben, von wo aus das entgegengeſezte gilt). Auf den unvollkommnen Stufen des Daſeins gilt es ſchon von Arten und zum Theil Gattungen. Dagegen die Actionen, weiter zurükkgeführt, bringen uns auf die allgemeinen Gegenſäze, welche aufs ſtrengſte ſich ausſchließen, dann aber auch als Grund des **modus essendi** *).

§. 254.

Man kann daraus folgern, Es iſt einerlei etwas unter dem Mehr und Minder und dem Uebergang zu betrachten, und es als Action betrachten; und eben ſo einerlei etwas als feſt und im Gegenſaz der Arten betrachten und es als ſubſtantielles Sein betrachten.

Großer Einfluß auf die Wiſſenſchaft (heuriſtiſch und architektoniſch ſpäter weiter auseinander zu ſezen), daß man jedes auf beide Arten betrachten kann. So bleibt man gewiß ganz in der Relativität des Gegenſazes **).

§. 255.

Der erſte feſte Punkt im Bewußtſein vor aller Begriffsbildung iſt die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltſein der Sinne als Einwirkung.

1. Die techniſche Theorie läßt ſich freilich nicht unmittelbar an dieſen primitiven Zuſtand anknüpfen. Denn die in dieſem ſich befinden ſind keiner Theorie fähig und wir können uns nicht wieder bis zu ihm zurükkſchrauben. Allein auf jedem Punkte, an den wir wirklich anknüpfen können, haben wir auch vielleicht ſchon Irrthum, und wir müſſen alſo zu erforſchen ſuchen, wo der Irrthum angeht und wie viel wir vielleicht ſchon haben können vor der Anwendbarkeit der Theorie.

---

*) Vergl. A, XXXV.

**) Vergl. A, XXXV. Folgerung. —

2. Analogie mit diesem Zusaze *) können wir noch hervorbringen, wenn wir Vorstellungen bilden wollen aus Gesichts- oder Gehörseindrükken jenseit der Bestimmtheit des Sinnes **). Daher Platon mit Recht im Theaitetos ein solches Beispiel aufnimmt ***).

3. Beiden Urpunkten fehlt die bestimmte Einheit und die bestimmte Vielheit. Treten beide ein: so entstehen die Begriffe und die Gegenstände. Die Idee des Wissens ist aber in diesem Zustande im Suchen der Vernunft sich an jenen Einwirkungen zu realisiren, ohne welches nie Vorstellungen zu Stande kommen würden. Der Vernunftpunkt ist aber mehr die unbestimmte Einheit, der organische Punkt mehr die unbestimmte Vielheit †).

§. 256.

Da der Begriff schwebende Identität des allgemeinen und besonderen ist: so kann jeder einzelne wirkliche Begriff gebildet werden sowol vom allgemeinen aus durch Hinabsteigen, als auch vom besonderen aus durch Hinaufsteigen.

Jenes ist Ableitung; der gefundene Begriff hat seinen Quell und Grund in dem höheren, in dem sowol das gemein-

---

*) Zustande

**) Vorles. 1818. Z. B. wenn wir nur in der Dämmerung sehen, oder nur aus der Ferne verworrenes Geräusch vernehmen.

***) Plat. ed. Heind. vol. II. Theaet. pag. 451 seqq.

†) Vorles. 1818. In dem beschriebenen Zustande ist noch keine bestimmte Einheit und Vielheit, sondern nur die Tendenz dazu; bestimmte Einheit und Vielheit ist actu nur im Begriff. Wir sehen also, der Prozeß der Begriffsbildung ist die Verwandlung der noch nicht gewordenen Einheit und noch nicht gesonderten Mannigfaltigkeit in eine wirkliche bestimmte Einheit und Vielheit. Wie geht nun die Verwandlung vor sich? — (S. die Fortsezung unter §. 256.).

Die späteren Vorlesungen geben diesen §. später, die von 1822 dem unmittelbar voran, was unten §. 258. folgt, die von 1831 in Zusammenhang mit dem, was Beil. E. unter LXVI. 7. giebt.

ſchaftliche der untergeordneten als auch der Umfang des ihm eigenthümlichen geſezt war. Dieſes iſt Zuſammentragung (Induction); durch Nebeneinanderſtellung des beſonderen wird das gemeinſchaftliche allgemeine gefunden *).

Ob jedes für ſich eine wahre das angeborne Syſtem erſchöpfende Begriffsbildung giebt, oder ob beides immer vereint ſein muß, wiſſen wir noch nicht **).

Randbem. 1828. Ich habe hier gleich den Kanon aufgeſtellt, das vollkommne Wiſſen könne erſt ſein, wo beide Richtungen auf demſelben Punkte zuſammen getroffen wären. Bis dahin müſſe überall noch die ſkeptiſche Annahme bleiben ***).

---

*) Vergl. E, LXIII.

**) Vergl. A, XXXVI. b. und §. 269.

***) Eben ſo ſchon Vorleſ. 1822. Sie fügen hinzu, Dieſer Kanon ſezt aber in ſeiner Anwendung voraus, daß uns mit einem Begriff auch ſeine Geſchichte gegeben wäre. Iſt dem ſo? Im bedingten Denken nicht. Was da entſteht, hat ſeinen Grund im Bedürfniß, folgt alſo keiner Regel, ſondern iſt dem Zufall unterworfen. Für dieſes Gebiet würde demnach auch der Kanon nicht zu gebrauchen ſein; aber wir können uns, was hier entſteht, auch niemals unmittelbar in ein kunſtmäßiges Denken verwandeln, ſondern nur vermittelſt des reinen Denkens. Wird uns dagegen der Begriff in einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange gegeben, alſo als ein Product des reinen Denkens: ſo muß ſich immer manifeſtiren, was das urſprüngliche iſt, ob die Deduction oder die Induction, und die eine Entſtehungsweiſe muß der andern zur Probe dienen.

Vorleſ. 1818. Wir ſagten, jeder Begriff ſchwebe zwiſchen allgemeinem und beſonderem. Was heißt das? Wenn wir allgemeines und beſonderes ſo gegen einander ſtellen: ſo müſſen wir ſagen, das beſondre wird aus dem allgemeinen; das beſondre iſt das aus dem allgemeinen gewordene niedere. Alſo auch der Begriff, ſofern er ein beſonderer iſt, entſteht er aus dem allgemeinen durch Hinabſteigen; und ſofern er ein allgemeiner iſt, entſteht er durch Aufſteigen vom beſonderen, durch das Zuſammentragen und Ineinsfaſſen vieler beſonderen. Den Begriff alſo in dieſer Duplicität betrachtet, giebt es zweierlei Beziehungen. 1. Jeder Begriff iſt ein beſonderer, wiefern das allgemeine dazu vor ihm gedacht wird, und jeder iſt ein allgemeiner, wiefern das beſondre vor ihm gedacht iſt, deſſen Zuſammenfaſſung er iſt. So aber werden zur Begriffsbildung immer ſchon Begriffe vorausſezt, das Verhältniß aber des Prozeſſes zu dem ihm vorausgehenden primitiven Zuſtande (§. 255.) wird nicht klar. 2. Geſezt indeß, die Begriffe entſtehen einmal ſo, die allge-

meinen aus den besonderen, und umgekehrt: so können wir doch nicht leugnen, daß wir beide Voraussezungen gleichzeitig machen und die im Prozeß des Auf- und Absteigens angedeuteten Thätigkeiten gleichzeitig denken müssen. Wir können also niemals sagen, ein Begriff werde durch die eine Operation für sich allein gebildet; das aber bleibt uns noch unbestimmt, welchen Antheil die eine hat an der Bildung des Begriffs, und welchen die andre, und was entsteht, wenn die eine Maximum ist und die andre Minimum, und was, wenn umgekehrt. — Halten wir nun dieses an den Zustand der innerlich thätigen Vernunft und des von außen her erfüllten Sinnes: so fragt sich, Finden wir ein Verhältniß zwischen der einen Duplicität und der andern? Denken wir uns die Vernunft nicht nur als Trieb, sondern als wirklichen Zustand, als gebildetes Bewußtsein: so ist sie das System der Begriffe und in ihr alles geworden, was durch den Prozeß des Ab- und Aufsteigens werden kann. Eben so von der andern Seite, wenn wir uns das Erfülltsein des Sinnes vollständig denken, aber nicht als ein chaotisches. In der Totalität der Sinneseindrükke wird aber das besondre mehr unmittelbar, das allgemeine mehr mittelbar gegeben sein; in der Vernunft dagegen als wirklichem das ganze System der Begriffe enthaltenden Zustande wird beides in umgekehrtem Verhältnisse stehen. Daraus folgt, daß das mehr besondre mehr nach der Seite des Sinnes, das mehr allgemeine mehr nach der Seite der Vernunft liegt, daß also, um auf das besondre hinabzusteigen, mehr in der Vernunft, um vom besondern hinaufzusteigen, mehr im Sinne vorausgesezt werden muß, nur so, daß indem wir hinabsteigen der Sinn, indem wir hinaufsteigen die Vernunft hinzukommen muß. Hieraus würden wir folgern müssen, wenn es auch nicht schon im unmittelbaren Bewußtsein läge, daß zwischen jenen primitiven Zustand und den des wirklichen Erfülltseins des Bewußtseins durch Begriffsbildung noch andre Thätigkeiten zwischen eintreten müssen. Und auf diese werden wir jezt Rükksicht zu nehmen haben, damit wir außer der construirten Basis der Begriffsbildung auch dasjenige, was in jedem ein anderes sein kann, mit in Rechnung bringen können, nämlich die der wirklichen Begriffsbildung vorhergehenden Zustände. Was wir bis jezt gefunden haben, ist die Möglichkeit, wenn schon Begriffe gegeben wären, aus allgemeinen besondre zu bilden durch Hinabsteigen (Construction, Deduction), und aus besonderen allgemeine durch Hinaufsteigen (Induction), wobei wir uns auch schon eines verschiedenen Antheils beider Punkte sind bewußt worden Wir gehen zurükk auf unsern fingirten primitiven Zustand, wo im Zusammensein der Vernunft als Triebes und des Erregtseins des Sinnes zwar die Richtung ist auf Einheit und Mannigfaltigkeit, beide aber nicht wirklich sind, weil ihnen die Bestimmtheit fehlt. Wir fragen, Was ist die erste Bestimmung, die in diesen unbestimmten Zustand hineinkommen kann? Hier haben wir Rükksicht zu nehmen auf die gemachte Begriffseintheilung, und da jeder Schritt von hier aus Annäherung sein muß an den Prozeß der Begriffsbildung

§. 257.

Zwiſchen der wirklichen Begriffsbildung und dem primitiven Zuſtand liegt das Auszeichnen einzelner Wahrnehmungspunkte; und da dieſes Bedingung des Inductionsprozeſſes iſt: ſo iſt mit dieſem anzufangen *).

Niemand kann ſich denken, daß bei einem Kinde die erſten Prozeſſe mehr die Analogie mit der Deduction hätten.

§. 258.

Die erſte Beſtimmung iſt in der Indifferenz von Action und Ding (jedes in ſofern beſtimmt als das andre unbeſtimmt bleibt, alſo in beider Hinſicht nur in verſchiedener Formel unbeſtimmt); auf welchem Punkt noch kein Irrthum ſtatt findet.

Randbem. Der Anfang iſt die disjunctive Agilität, entweder als Ding zu ſezen oder Action **). —

Man ſeze Lichtpunkte und Bewegungspunkte: ſo könnten ſie als Dinge geſezt werden, aber auch als eminente Actionen. Als Dinge könnten ſie nur geſezt werden, wenn ſchon eine Mannigfaltigkeit von Actionen aus denſelben Punkten geſezt wäre; als Actionen könnten ſie nur ausgeſondert werden, wenn ſchon aus der Maſſe etwas ausgeſchieden wäre, worauf man ſie beſonders bezöge.

In dieſem Moment iſt alſo nur ausgedrükkt die Zerlegbarkeit der unbeſtimmten Maſſe in beſtimmte Einheit und Vielheit ***).

ſelbſt: ſo fragt ſich, Wann wird er mehr Annäherung ſein an den allgemeinen, wenn mehr an den beſonderen Begriff, und wann mehr an den Subjects-, wann mehr an den Prädicatsbegriff? Wir fangen beim lezten an.

*) Vergl. A, XXXVI. a.

**) Vergl. E, LXV. 5. — Die Vorleſ. 1822 rükken §. 256. an §. 254. und ſchikken dem unſrigen, den ſie der Randbemerkung gemäß faſſen, §. 255. unmittelbar voran.

***) Vorleſ. 1822. Da ſich Begriffsbildung nicht vollendet ohne Urtheils-

§. 259.

Alle Bestimmung des unbestimmten kann nur ausgehn von der intellectuellen Function, welche dabei

---

bildung: so muß jedem wirklichen Denken unter der Form des Begriffs dieses disjunctive vorausgehen, das Erfülltsein des Sinnes entweder als Ding oder als Action durch die intellectuelle Function zu verarbeiten. Wird nicht zu beidem die gleiche Möglichkeit gesezt: so ist das Ergänzen der einen Operation durch die andre aufgehoben; die disjunctive Agilität ist also das zweite (das erste s. §. 255.) der Bildung wirklicher Begriffe vorangehende Moment, worin gleichfalls weder Irrthum noch Meinung gesezt ist; es liegt darin nur die Zerlegbarkeit der unbestimmten Mannigfaltigkeit organischer Eindrükke unter der Form des Begriffs oder des Urtheils, unter der ersten in bestimmte Einheit, unter der lezten in eine Vielheit, die sich auch auf die Einheit bezieht. Oder anders ausgedrükkt, Indem wir es als ein Axiom hinstellen, welches die Thätigkeit des Geistes im Denken leitet, daß die ganze unbestimmte Mannigfaltigkeit müsse zertheilt werden in Dinge und Actionen: so wird dadurch das chaotische ausgeschlossen, das wir in der Wirklichkeit freilich immer schon hinter uns haben, jedoch nur indem unser Axiom eben die Methode dazu ist. Und hierin kann weder Irrthum sein noch bloße Meinung, weil es eine Grundbedingung aller Wahrheit und alles Erkennens ist, daß es sich zur Einheit und zum Begriff der Welt wie auch zur Sonderung gestalte. Soll aber dies Anfang des wirklichen Denkens werden: so muß die Indifferenz zwischen beidem aufgehoben werden. Wie ist dabei dem Irrthum vorzubeugen? Nur so, daß wir im weitern Fortschritt das eine Verfahren als durch das andre bedingt und jedes als Ergänzung des andern sezen. Jedes ist in sofern bestimmt, als das andre unbestimmt bleibt, womit zusammenhängt, daß das andre eben deshalb zu bestimmen ist, weil das erste bestimmt ist. Z. B. denken wir uns die Sinne gleichsam ursprünglich geöffnet für die organischen Eindrükke: so würde der Zustand einer unbestimmten Mannigfaltigkeit am vollkommensten sein, wenn sich nichts vor dem andern auszeichnete, sondern der Eindrukk von allem ganz gleich wäre. Nehmen wir nun einmal das Auge als Repräsentanten aller Sinne: so werden wir sagen müssen, Soll ich etwas aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit auszeichnen: so muß es als Lichtpunkt oder als Bewegungspunkt erscheinen, und kann dann als Ding oder auch als Action gesezt werden, aber als Ding nur, wenn schon eine Mannigfaltigkeit von Actionen von demselben Punkte aus gesezt ist, denn dann wäre er als ein bestimmtes gegeben, und als Action nur, wenn schon aus der verworrenen Masse etwas ausgeschieden ist, auf welches die Action als auf das Subject bezogen werden kann. Aller Anfang beruht also darauf, daß

in jedem Augenblikk nach beiden Richtungen der Subjects- und Prädicatsbegriffe thätig ist *), welche Thätigkeit auf die organische Affection ein reiner Ausdrukk der Idee des Wissens ist **).

In der intellectuellen Thätigkeit auf die Masse nach beiden Richtungen ist nur ausgedrükkt das Enthaltensein beider Abtheilungen im System der Begriffe und das Aufgehensollen des Seins im System der Begriffe nach beiden Abtheilungen; also rein die Idee des Wissens.

§. 260 ***).

Die wirkliche Entscheidung einen im Bestimmtwerden begriffenen Eindrukk als ein einzelnes bestimmtes

---

Einheit und auch bestimmte Vielheit sich aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit ausscheide. Wodurch geht nun die wirkliche definitive Bestimmung vor sich? (S. §. 259.)

*) Vorles. 1818. Die wahre Bestimmung des unbestimmten kann nur von der vorausgesezten Thätigkeit der intellectuellen Function ausgehen. Indem aber diese Thätigkeit auf die unbestimmte Mannigfaltigkeit geht und noch kein bestimmtes Factum vor sich hat: so ist kein Grund, warum sie mehr sollte unter der Form der Subjectsbegriffe oder mehr unter der der Prädicatsbegriffe thätig sein; sie muß also unter beiden Formen zugleich auf die Masse gerichtet sein.

**) Vorles. 1818. Denn wir finden darin alle Merkmale des Wissens wieder. — Dies wird vollständig auseinander gesezt, und dann hinzugefügt, Indem nun in dieser Richtung der Vernunft auf die organische Affection sich rein die Idee des Wissens ausspricht: so ist auch hier der Irrthum noch nicht gesezt. — Eben so im wesentlichen die Vorles. 1822.

***) Vorles. 1818. Von dieser bloßen Vorstellung der Thätigkeit können wir zu einem Resultat nicht kommen ohne einen Sprung. Wir müssen also fragen, Wenn nun ein Denken durch diese Thätigkeit (§. 259.) geworden ist, wie kann es geworden sein? Die intellectuelle Function und organischafficirtsein waren die Bedingungen, von denen wir ausgingen. Diese sind different, so lange noch kein Begriff geworden ist; mit dem Entstehen des Begriffs werden sie eins, das Entstehen des Begriffs im Bewußtsein ist nichts andres als ein bestimmtes Einswerden beider. Sollen sie aber eins werden: so muß das Resultat eben so gut angesehen werden können aus dem Gesichtspunkt der einen als aus dem der

Sein zu ſezen und die Einbildung einer allgemeinen einem beſtimmten Ort im Syſtem der Begriffe entſprechenden Geſtaltung in den Sinn iſt ein und derſelbe Moment *).

---

andern. Wenn ein Begriff wird und wir betrachten wie er geworden iſt in Beziehung auf die intellectuelle Function: ſo müſſen wir ſagen, In der Vernunft liegt dieſes, daß das ganze Syſtem der Begriffe ins Bewußtſein treten ſoll, und iſt ein Begriff geworden: ſo iſt er wirklich ins Bewußtſein getreten und zwar als eine beſtimmte Art zu ſein, weil der Begriff nur ins Bewußtſein tritt in Beziehung auf etwas durch die organiſche Affection geſeztes, die ein afficirendes Sein vorausſezt. Das Reſultat von dieſer Seite iſt alſo, daß nun im Bewußtſein eine beſtimmte Art des Seins geſezt iſt und dieſes Sein in ſeine Grenzen eingeſchloſſen. Was iſt aber das Reſultat aus dem Geſichtspunkt der organiſchen Function betrachtet? Da hat ſich in dieſer aus der unbeſtimmten Maſſe ausgeſchieden und im Sinn fixirt (z. B. vom Schema des Geſichts aus) eine Geſtaltung, welche nun einem beſtimmten Ort im Syſtem der Begriffe, nämlich dem, der nun ins Bewußtſein getreten iſt, als eine beſtimmte Art zu ſein entſpricht, und dieſes beides, das Bewußtſein eines beſtimmten Seins und das Fixirtwerden eines ihm entſprechenden Bildes iſt ein und derſelbe Moment, und nur wiefern beides zugleich wird, iſt ein wirklicher Begriff geworden. Dieſes, was in dem Sinne fixirt und auf den Begriff als partielles objectives Bewußtſein bezogen wird, hat man das Schema des Begriffs genannt, d. h. dasjenige, was dem Begriff im Gebiete des Sinnes entſpricht. Beides verhält ſich wieder in gewiſſem Sinne wie das ideale und reale. Das Schema iſt das reale zu der andern Seite des Begriffs, zu der Objectivirung des Bewußtſeins, und dieſe iſt das ideale zu dem Schema als dem realen, und nur beides in ſeinem Zuſammenſein iſt der Begriff. Dies iſt etwas für die weitere Entwikkelung ſo bedeutendes, daß es noch weiter ausgeführt werden muß. (S. unten §. 262.)

Die Vorleſ. 1831 (vergl. E, LXVII.) faſſen hier alles nur kurz, wie auch ſchon die von 1822, ſich ſtüzend auf das ſchon im erſten Theile vorgekommene.

*) Vorleſ. 1822. Alles Vorſtellen würde ſonſt rein atomiſtiſch bleiben; es würde ein vergebliches Beſtreben ſein aus der chaotiſchen Mannigfaltigkeit herauszukommen, wenn uns nicht jede ſinnliche Vorſtellung von einem einzelnen Dinge zugleich auch eine Vorſtellung von Art und Gattung würde. —

Der Text hat im Manuſcr. am Rande,

Eine veranlaſſende Affection geht immer voran. Was ſo geſezt wird als beharrliches, wird als Problem geſezt.

Der Sinn muß eben ſo empfänglich geſezt werden nach der Seite der intellectuellen Function hin, die ihm ihren Schematismus einbildet, als nach außen hin. — Eine einzelne Geſtalt als gegebene Erſcheinung kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema, und das Schema nicht ohne einzelne Geſtaltung; beides wird gleichzeitig im oſcillirenden Verfahren. Aus dieſem kann man willkührlich Momente herausheben, in denen das Schema weiter entwikkelt iſt als die Geſtalt und alſo als früher geſezt wird, und eben ſo entgegengeſezt die Geſtalt entwikkelter und früher. Die einſeitige Poſition des einen und andern bringt die Theorien hervor von einer Priorität des Schema oder von einer Abhängigkeit des Schema von der Erſcheinung, zu denen ſich die unſrige nicht verhält wie eine geſuchte Mitte, indem ſie nicht von der Vergleichung ausgegangen iſt, ſondern ſie leugnet jede, in wiefern dieſe die andre leugnet.

Was die organiſchen Schemata für das lebendige ſind, das ſind die mathematiſchen für das todte.

§. 261.

Dieſe Entſcheidungen bilden ſich im werdenden Bewußtſein gleichzeitig in Maſſe.

Zuerſt doch muß zugleich ein Ort (nur unbeſtimmt wie groß) im Begriffsſyſtem geſezt werden.

Vermittelung zwiſchen beiden Factoren iſt die Allgemeinheit des Bildes. Dieſe Verallgemeinerung repräſentirt den Typus des intellectuellen Factors, aber ganz nach Art und Weiſe des organiſchen.

Von dieſem erſten Punkt aus iſt dann eine doppelte Fortſchreitung möglich. 1. Die Vervollſtandigung des Bildes als einzelnen durch das von Urtheilsbildungen zurükkbleibende. Aber dieſe intereſſirt uns hier nicht unmittelbar. 2. Die Fortſchreitung von dem Schema aus.

Das Schema, welches der Anblikk eines Hundes zurükkläßt, kann man ſich fixiren als Schema des allgemeinen Ausdrukkes Vierfüßiges Thier. Dies geſchieht, wenn demnächſt Bilder von andern Gattungen aufgefaßt werden. Oder es wird das Schema des Hundes, wenn demnächſt Bilder von Spielarten derſelben Gattung aufgefaßt werden. Verſchiedenheit der Sprachen, deren manche ſehr wenig allgemeine Schemata fixiren.

alle Entwikkelungen ſtoßweiſe gehen, ſo auch dieſe. wußtſein des Kindes weilt vielleicht lange auf dem er- ment. Tritt der zweite einmal ein: ſo tritt er auch an unkten zugleich ein, wie das Anſchießen.

§. 262.

n Beziehen der Erſcheinung auf das Schema kein Irrthum; in Beziehung der Erſcheinung n durch das Schema dargeſtellten Begriff kann rrthum ſein.

n jene beiden werden mit einander und in Beziehung nder; ihr Sein und ihr Zuſammengehören iſt daſſelbe. hema aber iſt nur die ſinnliche Seite des Begriffs. s aber früher im Bewußtſein iſt, als dieſer: ſo können Beziehungen auf beide getrennt ſein, alſo unwahr. (Un- r.)

Erläuterungen zu §. 260.

Kein allgemeiner Begriff iſt in uns lebendig ohne einen n Beſtandtheil (S. oben §. *)). Dieſer iſt weder Inbe- ſinnlichen Bilder aller ſchon wahrgenommenen einzelnen noch aller unter die Gattung gehörigen Arten, denn örte Zeit; jenes Bild aber iſt mit dem Begriff ſelbſt und in Einem Moment da. Es iſt unbeſtimmt und ie Verſchiebbarkeit der untergeordneten ſinnlichen Bilder der. Z. B. Hund.

Im Gebiet von ſolchen Gegenſtänden, von welchen wir nen vollſtändigen Begriff haben, z. B. Granit, wird die Anerkennung einzelner Erſcheinungen vollzogen. Dies vermittelſt des Schema nöthig, und das Schema iſt alſo r mit dem Begriff zugleich, ſondern auch vor ihm.

Bei Kunſtproductionen wächſt offenbar das innere Bild

---

10. seqq.

it.

Der Sinn muß eben so empfänglich gesezt werden nach der Seite der intellectuellen Function hin, die ihm ihren Schematismus einbildet, als nach außen hin. — Eine einzelne Gestalt als gegebene Erscheinung kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema, und das Schema nicht ohne einzelne Gestaltung; beides wird gleichzeitig im oscillirenden Verfahren. Aus diesem kann man willkührlich Momente herausheben, in denen das Schema weiter entwikkelt ist als die Gestalt und also als früher gesezt wird, und eben so entgegengesezt die Gestalt entwikkelter und früher. Die einseitige Position des einen und andern bringt die Theorien hervor von einer Priorität des Schema oder von einer Abhängigkeit des Schema von der Erscheinung, zu denen sich die unsrige nicht verhält wie eine gesuchte Mitte, indem sie nicht von der Vergleichung ausgegangen ist, sondern sie leugnet jede, in wiefern diese die andre leugnet.

Was die organischen Schemata für das lebendige sind, das sind die mathematischen für das todte.

§. 261.

Diese Entscheidungen bilden sich im werdenden Bewußtsein gleichzeitig in Masse.

Zuerst doch muß zugleich ein Ort (nur unbestimmt wie groß) im Begriffssystem gesezt werden.

Vermittelung zwischen beiden Factoren ist die Allgemeinheit des Bildes. Diese Verallgemeinerung repräsentirt den Typus des intellectuellen Factors, aber ganz nach Art und Weise des organischen.

Von diesem ersten Punkt aus ist dann eine doppelte Fortschreitung möglich. 1. Die Vervollständigung des Bildes als einzelnen durch das von Urtheilsbildungen zurükkbleibende. Aber diese interessirt uns hier nicht unmittelbar. 2. Die Fortschreitung von dem Schema aus.

Das Schema, welches der Anblikk eines Hundes zurükkläßt, kann man sich fixiren als Schema des allgemeinen Ausdrukkes Vierfüßiges Thier. Dies geschieht, wenn demnächst Bilder von andern Gattungen aufgefaßt werden. Oder es wird das Schema des Hundes, wenn demnächst Bilder von Spielarten derselben Gattung aufgefaßt werden. Verschiedenheit der Sprachen, deren manche sehr wenig allgemeine Schemata fixiren.

ſteht in der Indifferenz von Action und Ding; ſie wird für fliegende Vögel erkannt, indem das Schema ins Bewußtſein tritt. Denn an den Begriff kann die entfernte Erſcheinung nicht gehalten werden, wie denn überhaupt eine Erſcheinung ohne Analyſe, d. h. ohne Zerſtörung, nicht kann auf den Begriff unmittelbar bezogen werden.

7. Das allgemeine Bild iſt ein eben ſo nothwendiges Mittelglied für die Beſtimmung der Action, als für die des Dinges *), und man muß ſich nicht denken, daß nur dasjenige als Action geſezt wird, wozu ſich kein Schematismus als Ding findet, woraus nur eine Suſpenſion, ein Ruhen auf dem Punkt der unbeſtimmten Ausſonderung entſtehen könnte. Denn das Syſtem der angebornen Begriffe enthält auch die Prädicatsbegriffe. Die allgemeinen Formen ſind Bewegung und Oſcillation, Zuneigung und Abneigung, Verbindung und Trennung, Zunahme und Abnahme. Das ethiſche kann dem phyſiſchen zum Schema dienen, und umgekehrt, je nachdem die Entwikkelungsverhältniſſe ſind; alles dieſes aber geht dem Begriff eigentlich voran **).

---

*) Vergl. A, XXXVII.

**) Vorleſ. 1818. Es kommt darauf an, daß wir das beides (ſ. Vorleſ. 1818 zu §. 260.) das in gewiſſer Hinſicht eines iſt, dann aber auch geſchieden, gehörig auffaſſen. Es iſt eins, ſofern wir keinen Begriff haben, dem nicht ein ſolches ſinnliches Bild, ein Schema, entſpräche. Dies gilt ſelbſt von den bloß formalen Begriffen (§. 111.), ſofern ſie noch Begriffe ſind, nur daß das ſinnliche Schema hier gar nicht ein äußeres Bild iſt, ſondern, weil es dabei auf unſre Thätigkeit ankommt, nur das Bewußtſein von unſerem eigenen Verfahren von ſeiner ſinnlichen Seite feſtgehalten. Was die realen Begriffe betrifft: ſo iſt klar, daß mit ihnen ein ſolches Schema immer verbunden iſt. So wenig wir einen Begriff hervorrufen können in unſerm Bewußtſein ohne das Wort, ausgeſprochen oder nicht, ſo wenig vermögen wir es ohne das Bild mit hervorzurufen. Iſt das Bild dunkel: ſo iſt es auch der Begriff, und zwar ſelbſt von ſeiner idealen Seite; und wird der Begriff als reines Bewußtſein recht hell: ſo muß es auch das Bild werden. Eben ſo gilt auch, daß wir kein ſolches Bild in unſerm Sinn haben ohne den Begriff, ſondern ſo wie das Bild

hervorkommt: ſo muß auch das reine Denken, das dazu gehört, die ideale Seite, mit hervortreten; iſt die ideale Seite dunkel: ſo iſt es auch die reale. Die eine wächſt und verſchwindet mit der andern, und beide nur in ihrer Duplicität conſtituiren die wahre Einheit des Begriffs. — Hieraus wird nun klar werden, daß die Vorſtellung des einzelnen Dinges ein Begriff iſt, wie jeder andre (vergl. §. 176. 5; Beil. E, XXX. XXXI.), weil eben dieſelbe Duplicität auch in ihm iſt. Wenn das Organ afficirt iſt, ohne daß die ideale Seite des Begriffs hinzukommt, dann entſteht auch keine Vorſtellung. So ſehen wir immerwährend Gegenſtände, die kein Bewußtſein in uns werden. Das Bild der einzelnen Erſcheinungen entſteht zwar, aber es hat nicht die Kraft den Ort im Syſtem der Begriffe hervorzurufen, und ſo entſteht auch keine wahre Vorſtellung. Entſteht eine ſolche vom einzelnen Dinge als Vorſtellung: ſo kommt nicht bloß das beſtimmte objective Bewußtſein zum beſtimmten Bilde des einzelnen Dinges, ſondern die Vorſtellung entſteht nur, indem durch die Veranlaſſung des einzelnen Dinges mit einander ins Bewußtſein treten das Bild des einzelnen Dinges, das Schema deſſelben und die intellectuelle Seite des Begriffs; und ſo fällt die Vorſtellung des einzelnen Dinges ganz unter die Kategorie des Begriffs. Wir haben aber in ihr immer zwei Bilder, das des einzelnen Dinges, und das, welches Schema des Begriffes ſelbſt iſt. Das Bild des einzelnen Dinges iſt immer ein beſtimmtes, und wird uns nur, in dem wir es an das allgemeine Bild halten, das immer Identität iſt des beſondern und allgemeinen, und indem wir es von demſelben ſcheiden, und nur indem wir dies im Bewußtſein haben, denken wir ein einzelnes Ding. Dies beſonders, um auf den Unterſchied aufmerkſam zu machen zwiſchen dem Bilde des einzelnen, das gar nicht braucht ins Bewußtſein zu treten, und dem allgemeinen Schema im Sinne, zu dem immer die ideale Seite hinzukommen muß. — Es fragt ſich nun, wie ſich dieſe ſinnliche Seite des Begriffs, das Schema, eigentlich verhält. (Vergl. oben §. 260.) Viele haben gedacht, das allgemeine Bild entſtehe erſt, nachdem man eine Menge einzelner Dinge derſelben Art geſehen habe, es ſei alſo bloß das Zuſammenfaſſen der einzelnen Bilder, das Reſiduum aus den öftern Wiederholungen derſelben. Falſch, weil das einzelne Bild ſich nicht im Gedächtniß fixirt ohne daß es Bewußtſein geworden iſt, Bewußtſein aber nicht wird ohne das allgemeine Bild. Dieſes iſt alſo ein urſprüngliches und wir müſſen ſagen, Unſer Sinn iſt nach zwei Seiten empfänglich, nach außen für die Berührungen des Seins, nach innen für die Tendenz der Vernunft, die ihm die allgemeinen Begriffe für jede Form einbilden will, und jede allgemeine Affection des Sinnes, die zugleich mit der von außen entſteht, iſt ein Theil der Operation, daß die Vernunft dem Sinne die allgemeinen Begriffe einbildet. Beides iſt aber durch einander bedingt, und das macht das reale Sein des Menſchen aus. Die Vernunft afficirt den Sinn nicht ohne daß das äußere Sein ihn zugleich afficirt, und umgekehrt. Das Bild alſo, das Schema des Be-

griffs iſt, iſt nicht das Reſultat der Wiederholung einzelner Bilder, ſondern es entſteht nur auf Veranlaſſung des einzelnen Bildes und zwar ſchon des erſten. Wie unterſcheidet es ſich aber vom Bilde des einzelnen Dinges? Es enthält allerdings in ſich die Möglichkeit einer Menge einzelner ähnlicher Bilder, und es iſt eben dieſe Möglichkeit ſelbſt, die aber mit dem einzelnen Dinge zugleich geſezt iſt. Ein Begriff iſt nicht eher da, als bis ich das einzelne Ding mit ſeiner Differenz von ſeiner Art zugleich geſezt habe. Das allgemeine Bild iſt das Bild der Art, und das einzelne Bild kommt nur zum Bewußtſein, indem das Bild der Art zugleich zum Bewußtſein kommt; das allgemeine Bild iſt das einzelne Bild ſelbſt, aber in der Verſchiebbarkeit gedacht, d. h. ſo daß es ſich verändern kann ohne aus ſeiner Art herauszugehen. Z. B. wer ſchon viele Gebäude geſehen hat, aber noch keinen Thurm, wird beim Anblikk des lezteren ihn gleich unter den Begriff des Gebäudes ſubſumiren. Der einzelne Thurm wird ihm aber auch gleich ein Bild der Art, und er denkt ſich, wie ſich das Bild des Thurmes verſchieben ließe ohne aus der Art herauszugehen. Dies iſt alſo in dem Sinn, aber nur durch die intellectuelle Function, es iſt das allgemeine Bild, das aber nur mit dem Entſtehen des einzelnen Bildes entſteht; und ſo können wir ſagen, daß aus dem Afficirtſein des Sinnes und durch die Thätigkeit der intellectuellen Function der Begriff entſteht und zwar in großer Mannigfaltigkeit, ſo daß mit dem Eintreten jenes Momentes viele Begriffe zugleich erzeugt werden. — Jenes Beiſpiel hat noch eine intereſſante Seite. Wir ſehen nämlich, wie die Bildung des Schema auf der organiſchen Seite vom einzelnen, auf der intellectuellen von der Thätigkeit eines allgemeinen Begriffes ausgeht, der mehr umfaßt als der, deſſen ſinnliche Seite das Schema iſt. Verallgemeinern wir dies: ſo läßt ſich begreifen, wie, vorausgeſezt auch nur die urſprüngliche Thätigkeit der Vernunft, dennoch von dieſer als vom allgemeinſten aus die Bildung allgemeiner Bilder ausgehen könne; denn können wir uns auch nicht in jenen erſten Zuſtand zurükkverſezen: ſo haben wir doch immer etwas aufzuweiſen, was ihm analog iſt. Ferner, In jenem Beiſpiel iſt das einzelne Bild allerdings das früher vorhandene, und das allgemeine Bild, das Schema, wird erſt geſezt, indem die intellectuelle Thätigkeit das einzelne Bild ergreift. Allein genauer betrachtet müſſen wir wieder ſagen, das einzelne Bild iſt nicht vorher in ſeiner ganzen Beſtimmtheit aufgenommen und dann erſt erzeugt ſich das allgemeine Bild, ſondern im Bewußtſein entſteht beides zugleich. Das Zugleichwerden heißt nichts anderes, als das Werden in einer beſtändigen Oſcillation, im beſtändigen Wechſel der Richtung auf das beſtimmte einzelne, und auf das unbeſtimmte allgemeine. So erſcheint es alſo bloß als zufällig, daß wir das einzelne Bild im Werden als vorangehend ſezen und das allgemeine, das Schema, als nachfolgend. Nämlich wie wir vorher eine Anwendung des Beiſpiels gemacht haben auf die erſte Begriffsproduction nach der idealen Seite: ſo können wir daſſelbe nach der organi-

ſchen Seite. In dem urſprünglichen chaotiſchen Aufnehmen iſt kein beſtimmtes Bild eines einzelnen Dinges geſezt; indem aber die Geſammtheit der intellectuellen Function auf die Geſammtheit des chaotiſch aufgefaßten gerichtet iſt: ſo müſſen daraus auch gleichzeitig einzelne Bilder entſtehen und allgemeine, und wir können ſagen, es iſt gleichgültig, ob wir das Schema oder das einzelne Bild eher werdend denken. — Faſſen wir dieſes auf noch allgemeinere Weiſe auf. Es iſt geſagt, wir finden in unſerm Bewußtſein eben ſo die Nothwendigkeit der allgemeinen wie der einzelnen Bilder und der dem Bilde correſpondirenden Seite der intellectuellen Function. Zu dieſer Behauptung können wir noch die hinzufügen, daß die einzelne Erſcheinung gar nicht anders als nur vermittelſt eines Schema mit der intellectuellen Function in Verbindung treten kann. Aus der organiſchen Affection, auch bei beſtändiger Agilität der intellectuellen Function, würde kein Begriff entſtehen, wenn ſich nicht im innern Sinn die allgemeinen Bilder geſtalteten. Laſſen wir das allgemeine Bild weg, was bleibt übrig? Wir haben geſehen, jeder Begriff iſt ein ſchwebendes zwiſchen allgemeinem und beſonderem und hat alſo eine dem einen und eine dem anderen zugewandte Seite. Nun iſt aber die dem einzelnen zugewendete Seite im Begriff eben das ſinnliche Bild; nimmt man alſo dieſes weg: ſo bleibt nur noch die dem allgemeinen zugewendete Seite, das, was wir bis jezt nur als Negation des ſinnlichen geſezt haben. Was iſt nun dieſes? Die Formel, im Gebiet des realen Wiſſens die Stufe der Claſſification, in welche der Begriff fällt. Läßt ſich ein unmittelbares gegenſeitiges Beſtimmtwerden eines einzelnen Bildes durch die Formel und umgekehrt, ſo daß mit der einen das andre ins Bewußtſein käme, conſtruiren? Unmöglich. Das Band zwiſchen beiden kann aber nur das allgemeine ſinnliche Bild ſein, das ſowol den Charakter der Formel als der organiſchen Affection hat. —

Worin liegt nun die Gewährleiſtung, daß auf dieſem Wege ein richtiger Begriff gebildet wird? Darin, daß das Schema wirklich mit und aus dem einzelnen Bilde entſteht, und daß die Formel, d. h. die unſinnliche Seite des Begriffs, und das ſinnliche Bild gleichzeitig werden. Eilt das Schema dem einzelnen Bilde voran, ſchiebt ſich das Schema unter ehe die organiſche Affection zu rechter Klarheit gekommen iſt: ſo kann man, wie es z. B. ſchwachſichtigen oft begegnet, einen Gegenſtand für etwas halten, was er nicht iſt; ſind Schema und einzelnes Bild auch im richtigen Verhältniß, aber die Formel wird nicht mit dem Schema: ſo iſt möglich, daß beide nicht zuſammengehören und ſo der ganze Begriff falſch wird. — —

(Wie dies zuſammenſtimmt mit §. 262. ergiebt ſich am beſten aus folgender Stelle der Vorleſ. 1822, Wie iſt es mit dem Gleichſezen des Sezens eines einzelnen Gegenſtandes und eines allgemeinen Bildes, auf welches der einzelne Gegenſtand bezogen wird? Hier iſt auch noch kein Irrthum möglich, ſonſt gäbe es keine Zuſammengehörigkeit der intellec-

Erläuterung zu §. 261.

1. Wenn man auch alle Analogie bei Seite läßt: so wendet sich doch nothwendig, sobald das Schema ins Bewußtsein getreten ist, die bestimmende Vernunftthätigkeit auf dieses, und sucht also das verschiebbare durch die Aufsuchung untergeordneter Erscheinungen zu realisiren. Dieses Bestreben ist zusammen mit dem Bestreben den ganzen Prozeß zu wiederholen, und also jedem eben so auffordernden einzelnen Punkte sich hinzugeben. Wogegen das Bestreben den Begriffsbildungsprozeß weiter zu führen, ehe in jenem eine gewisse Sättigung ist, nicht eintreten kann. Offenbar ist auch dieser Prozeß schon sehr ausgebreitet in der ganzen Periode der Kindheit, wo man noch keinen Begriff seiner intellectuellen Seite nach im Bewußtsein annehmen kann.

2. Es geht nun natürlich das Schematisiren im Gebiet der Actionen und der Dinge gleichzeitig vor sich.

§. 263 *).

Bestimmte Actionen und bestimmte Dinge können nur in Bezug auf einander als beharrliches gesezt wer-

---

tuellen und organischen Function. Aber unser wirkliches Bewußtsein scheint das Gegentheil auszusagen. Sehe ich z. B. ein Thier in großer Entfernung: so kann ich ein Pferd für ein Rind halten, d. h. das Bild des Pferdes auf ein allgemeines Bild beziehen, mit dem es nicht identisch ist. Das liegt aber nicht mehr im Gebiet der werdenden Begriffsbildung, sondern nur in der dazwischen liegenden Urtheilsbildung. Sofern wir von dieser abstrahiren können, haben wir also keinen Irrthum. Das falsche Beziehen ist ein Uebereilen im Urtheilen. Man hat also nur die zu früh sich eindrängende Urtheilsbildung anzuhalten, um den Irrthum zu vermeiden. —)

Die beiden Hauptpunkte sind also, daß mit dem einzelnen Bilde auch das allgemeine entsteht, und dann daß das allgemeine Bild immer noch kein Begriff ist. Dies alles aber gilt eben sowol von den Prädicats- als von den Subjectsbegriffen.

*) Die Vorles. 1818 machen diesen Uebergang, Wenn nun das bisher gesagte sowol die Prädicatsbegriffe betrifft als die Subjectsbegriffe, wie kommen wir denn zum Bewußtsein des Unterschiedes zwischen beiden Begriffsclassen?

den. Da ſie nun beharrlich geſezt werden müſſen: ſo muß die Beziehung be er auf einander gleich mit beginnen.

1. Ohne Beharrlichkeit ſind beide gar nicht geſezt, ſondern es iſt noch die unbeſtimmte Sezung. Denn die Action ohne ſie iſt nur eine unendliche Reihe unendlich kleiner Momente, deren einzelner Inhalt eben ſo gut ein Ding ſein kann; und ein Ding ohne Beharrlichkeit iſt nur eine vorübergehende Erſcheinung, die eben ſo wohl nur Action ſein kann *).

2. Die Beharrlichkeit iſt aber nur für die Action das Heraustreten aus der allgemeinen Veränderlichkeit der chaotiſchen Maſſe in einen beſtimmten Siz; ſie iſt Eine dadurch, daß ſie Wo iſt; und das Ding iſt Eines durch eine Mannigfaltigkeit von Zuſtänden **).

---

*) Vorleſ. 1818. Sollen Begriffe von Dingen und von Actionen im Bewußtſein wirklich werden: ſo müſſen die Dinge und die Actionen als ein beharrliches geſezt werden; denn was nur als rein vorübergehendes geſezt wird, iſt ſeiner Natur nach nur ein unbeſtimmtes; es bleibt ungewiß, ob es Ding iſt oder Action. Das begegnet uns noch jezt bei allem, was nur vorübergehende Erſcheinung iſt. Was iſt nicht für eine große Analogie zwiſchen der Wahrnehmung, die wir Bliz, und der, die wir Sternſchnuppe nennen. Die erſte ſagen wir ſei nur Action, die zweite ſind wir geneigt als Ding zu ſezen; aber dies iſt nur eine problematiſche Annahme, die wir anders woher begründen. Laſſen wir bei Seite, was wir anderswoher wiſſen: ſo müſſen wir ſagen, daß wir es zu keiner beſtimmten Entſcheidung bringen können, ob ſie Dinge ſind oder Actionen, weil ſie nichts beharrliches ſind ſondern nur ein Minimum von Zeit erfüllen, und daß in der Wahrnehmung allein kein Grund liegt, ſich das unbeſtimmte, fließende in ein beſtimmtes umzubilden. Das beſtimmte Bewußtſein ſezt ein beharrliches Verhältniß voraus zwiſchen der organiſchen Thätigkeit und dem Gegenſtande, ſchließt die Möglichkeit, die Wahrnehmung zu wiederholen, in ſich. Dieſes wird einleuchtend werden, wenn wir darauf zurükkgehen, daß jeder Prozeß, wodurch ein unbeſtimmtes in ein beſtimmtes übergeht, vom Intereſſe für ein Bewußtſein ausgeht. Dies Intereſſe kann aber nicht ſein bei einer Affection, welche im Nu verſchwindet und nicht als eine identiſche wieder geſezt werden kann.

**) Vorleſ. 1818. Ding und Action können aber nur in Beziehung auf

§. 264.

Die Urtheilsbildung beginnt also schon mit dem schematischen Prozeß zugleich vor dem Dasein des eigentlichen Begriffs.

Denn Beziehen der Actionen und Dinge auf einander ist Urtheil, nur unvollkommnes, in sofern keine gebildeten Begriffe dabei zum Grunde liegen.

§. 265.

Auf dieser Stufe der Urtheilsbildung ist eine Möglichkeit des Irrthums gesezt.

1. Alle Actionen sollen aus der chaotischen Masse heraus einen eignen Siz bekommen, aber, weil sie Zusammensein ausdrükken, nicht alle in Einem allein sein. Dinge sollen überall gesezt werden, aber keins absolut fixirt, weil jedes auch als Action kann angesehen werden, also als in einem anderen seiend.

2. In den Umfang der Urtheilsbildung fällt sowol diese Grenze der Selbständigkeit und Dependenz, als auch jene Grenze zwischen Eigenschaften und Passionen.

3. Im Schematismus ist aber gar keine Anleitung zur Bestimmung dieser Grenze; also werden auch die diesseit und jenseit liegenden Urtheile nicht von einander geschieden werden, und die Möglichkeit des Irrthums ist gesezt *).

---

einander als beharrlich gesezt werden. Eine Action ist beharrlich heißt, sie hat eine Währung und zwar an einem Dinge, sie ist Wo, sie währt ununterbrochen an einem Dinge fort oder erzeugt sich aus demselben fortwährend wieder. Ein Ding ist beharrlich heißt, ich kann mich von ihm wegwenden, wenn ich mich ihm aber wieder zuwende: so macht es wieder dieselbe Wirkung, also dieses, daß ich ihm die immer dieselbe Wirkung erzeugende Action zuschreibe, daß ich es in dieser Action als identisch seze. Folglich muß man Ding und Action immer auf einander beziehen; dieses aber ist urtheilen, und so concurrirt zur Begriffsbildung die Urtheilsbildung, welche wir nun auf der Stufe, die sie hier einnimmt, näher zu betrachten haben.

*) Die Vorles. 1818 sagen, was wir hier brauchen, sei das unter 1. aufgestellte. Auf der gegebenen Stufe der Urtheilsbildung könne sich aber

das Bewußtſein, daß die Action ein Zuſammenſein ausdrükte, noch nicht entwikkelt haben; es ſei erſt das Reſultat größerer Combinationen. Werde aber hier die Action immer nur Einem Dinge zugeſchrieben, während ſie ſich in Wahrheit entweder auf das Subject beziehe, dem ſie beigelegt werde, und zugleich auf alles übrige außer demſelben, oder auf daſſelbe Subject und zugleich auf etwas beſtimmtes außer ihm: ſo ſei die Möglichkeit des Irrthums ganz klar; er werde ſtatt haben können, ſobald die Action, die in dem einen Factor immer überwiegend gegründet ſein müſſe, dem geringeren Factor beigelegt werde. Denn ſei es auch ganz richtig, daß hier die Action demjenigen beigelegt werde, in welchem ſie erſcheine: ſo ſei immer zugleich möglich, daß ſie ihm als Thun und als Leiden beigelegt werde, was auf dieſer Stufe der Begriffsentwikkelung nicht geſchieden werden könne. (Vergl. §. 193. 199.)

Etwas ähnliches finde ſich auf der andern Seite. Denn wenn ein Gegenſtand als Einheit mehrerer Zuſtände fixirt werde: ſo geſchehe dies auch nur durch eine Reihe von Urtheilen, und erſt durch dieſe Operation trete er aus der Indifferenz von Ding und Action heraus. Alſo werde der Subjectsbegriff erſt durch Entgegenſezung der Prädicats- und Subjectsbegriffe fixirt. Da nun aber die Subjectsbegriffe auch als Action angeſehen werden könnten, darauf aber auf dieſer Stufe gar nicht Rükſicht genommen werde: ſo ſei möglich, daß als Subjectsbegriff aufgefaßt werde, was vielmehr als Action zu faſſen ſei. (Vergl. E, LXIV. 4.)

Doch ſei auf beiden Seiten hier nur die Anlage, die Möglichkeit des Irrthums; denn bleibe man rein auf dieſem Punkte ſtehen: ſo ſei er noch nicht vorhanden, weil weder die Differenz von Action und Paſſion noch die von Feſtſtehen und Schwanken des Gegenſtandes im Bewußtſein ſei; der Irrthum entſtehe alſo erſt wirklich, wenn nachher von einer andern Gedankenreihe aus etwas in die Conſtruction hineingelegt werde, was urſprünglich nicht darin ſei. Könne man dies vermeiden: ſo werde man auch dem Irrthum entgehen; niemals aber habe man es gänzlich vermieden, weil dazu nichts geringeres erforderlich geweſen wäre, als vollkommne Klarheit des Bewußtſeins. Alſo ſei immer aufgegeben ſkeptiſch zu Werke zu gehen, um ſich vom früher gedachten fremdartigen loszumachen und alle voreiligen Beſtimmungen wieder zu eliminiren. —

Vorleſ. 1822. Wir haben uns im Gegenſaz gegen Ding der Ausdrükke Action und Zuſtand bedient. Beide ſind gleich in Beziehung auf den Gegenſaz, aber nicht an ſich. Streng genommen beziehen ſie ſich auf den Gegenſaz von Spontaneität und Receptivität. Zuſtand drükt nicht beſtimmte Selbſtthätigkeit aus wie Action, ſondern läßt unentſchieden, ob ein Subject die Action in ſich ſelbſt habe, oder ob ſie von etwas anderem in ihm ſei gewirkt worden. In dem Ausdrukk Leiden entſcheiden wir dies. Wenn wir aber einem Subject ein bloßes Leiden beilegen (a wird geliebt): ſo iſt das Urtheil nur ein unvollſtändiges, weil

§. 266.

Das Resultat dieses Gebietes der Urtheilsbildung sind die Nominaldefinitionen.

Denn diese sind nichts anderes als ein Aggregat von Merkmalen, Merkmale aber sind nichts anderes als die in das allgemeine Bild aufgenommenen Resultate wahrnehmender Urtheile, durch welche in der That das innere Wesen des Dinges niemals ausgedrükkt ist, sondern nur ihr Verhältniß zu unseren organischen Functionen *).

---

dasjenige unbestimmt gelassen wird, worin der Grund des veränderlichen liegt. Wird dieser Grund mitgesezt: so ist die Unvollständigkeit aufgehoben, aber dieser Grund ist dann auch das eigentliche Subject. a wird von b geliebt = b liebt a. In demjenigen nun, was als reines Materiale dem wirklichen Denken voraufgeht, ist eben sowol das Chaos der Actionen als der Zustände. Die Veränderungen sollen aus dem Chaos ausgeschieden, also auf bestimmtes bezogen werden. Sehen wir nun auf die Formel Zustand: so läßt sie zwar den Grund der Veränderung unentschieden, aber sie drükkt doch wesentlich das Zusammensein aus. Aber auch in jeder Action ist eine Beziehung auf ein anderes, und in jedem wahren Urtheil muß sie hervortreten. Indem also eine Action aus der chaotischen Verworrenheit herausgesezt und bestimmt bezogen wird: so sollte eigentlich die Beziehung getheilt werden; es sollte bezogen werden auf das Subject und zugleich ausgedrükkt sein das Zusammensein, wie es den Grund der Action mit enthält. Offenbar müssen wir sagen, es kann hier, so lange nicht die Sonderung des Subjects völlig vollendet ist, richtig und unrichtig getheilt werden, wenn nicht das Urtheil unter zwei verschiedenen Formen zugleich gefällt wird, so daß das eine und dann wieder auch das andre Subject dominirt, und so lange beides nicht übereinstimmt, müssen wir unser Ueberzeugungsgefühl zurükkhalten; eins muß erst dem andern zur Probe gedient haben, die Abschließung darf nur sein in der gänzlichen Durchdringung beider. — (Alles die Entwikkelung der Urtheilsbildung betreffende ist 1831 hier übergangen und auf den folgenden Abschnitt verspart.)

*) Vorles. 1818. Wenn wir nun das Gebiet, auf dem wir jezt stehen, in seinem ganzen Umfange betrachten, und sehen, wie weit wir in der Genesis der Begriffe bisher gekommen sind: so steht es so. Es wird mit dem einzelnen Eindrukk das allgemeine Bild, das sinnliche Schema des Begriffs, und dieser Prozeß, ist er einmal eingeleitet, verbreitet sich sehr schnell über die chaotische Masse. Ferner sahen wir, das bestimmte

das Bewußtsein, daß die Action ein Zusammensein ausdrükke, noch nicht entwikkelt haben; es sei erst das Resultat größerer Combinationen. Werde aber hier die Action immer nur Einem Dinge zugeschrieben, während sie sich in Wahrheit entweder auf das Subject beziehe, dem sie beigelegt werde, und zugleich auf alles übrige außer demselben, oder auf dasselbe Subject und zugleich auf etwas bestimmtes außer ihm: so sei die Möglichkeit des Irrthums ganz klar; er werde statt haben können, sobald die Action, die in dem einen Factor immer überwiegend gegründet sein müsse, dem geringeren Factor beigelegt werde. Denn sei es auch ganz richtig, daß hier die Action demjenigen beigelegt werde, in welchem sie erscheine: so sei immer zugleich möglich, daß sie ihm als Thun und als Leiden beigelegt werde, was auf dieser Stufe der Begriffsentwikkelung nicht geschieden werden könne. (Vergl. §. 193. 199.)

Etwas ähnliches finde sich auf der andern Seite. Denn wenn ein Gegenstand als Einheit mehrerer Zustände fixirt werde: so geschehe dies auch nur durch eine Reihe von Urtheilen, und erst durch diese Operation trete er aus der Indifferenz von Ding und Action heraus. Also werde der Subjectsbegriff erst durch Entgegensezung der Prädicats- und Subjectsbegriffe fixirt. Da nun aber die Subjectsbegriffe auch als Action angesehen werden könnten, darauf aber auf dieser Stufe gar nicht Rükksicht genommen werde: so sei möglich, daß als Subjectsbegriff aufgefaßt werde, was vielmehr als Action zu fassen sei. (Vergl. E, LXIV. 4.)

Doch sei auf beiden Seiten hier nur die Anlage, die Möglichkeit des Irrthums; denn bleibe man rein auf diesem Punkte stehen: so sei er noch nicht vorhanden, weil weder die Differenz von Action und Passion noch die von Feststehen und Schwanken des Gegenstandes im Bewußtsein sei; der Irrthum entstehe also erst wirklich, wenn nachher von einer andern Gedankenreihe aus etwas in die Construction hineingelegt werde, was ursprünglich nicht darin sei. Könne man dies vermeiden: so werde man auch dem Irrthum entgehen; niemals aber habe man es gänzlich vermieden, weil dazu nichts geringeres erforderlich gewesen wäre, als vollkommne Klarheit des Bewußtseins. Also sei immer aufgegeben skeptisch zu Werke zu gehen, um sich vom früher gedachten fremdartigen loszumachen und alle voreiligen Bestimmungen wieder zu eliminiren. —

Vorles. 1822. Wir haben uns im Gegensaz gegen Ding der Ausdrükke Action und Zustand bedient. Beide sind gleich in Beziehung auf den Gegensaz, aber nicht an sich. Streng genommen beziehen sie sich auf den Gegensaz von Spontaneität und Receptivität. Zustand drükt nicht bestimmte Selbstthätigkeit aus wie Action, sondern läßt unentschieden, ob ein Subject die Action in sich selbst habe, oder ob sie von etwas anderem in ihm sei gewirkt worden. In dem Ausdrukk Leiden entscheiden wir dies. Wenn wir aber einem Subject ein bloßes Leiden beilegen (a wird geliebt): so ist das Urtheil nur ein unvollständiges, weil

§. 268.

Der gesammte Schematisirungsprozeß und die damit zusammenfallende Urtheilsbildung bilden das Gebiet der gemeinen Erkenntniß.

Alles, worin kein wissenschaftlicher Gehalt ist, bleibt auch auf dieser Stufe stehen; das ganze Erfahrungswesen hat keinen höheren Charakter. — In diesem nun, und also vor der vollkommnen Begriffsbildung und ehe die Theorie des technischen Verfahrens eigentlich zur Anwendung kommt, ist mannigfaltige Möglichkeit des Irrthums *) gesezt.

§. 269.

Das Bewußtsein bis auf diesen Punkt entwikkelt gedacht ohne alles Eintreten des Deductionsprozesses ist eine Abstraction.

Der primitive Zustand **) ist eine Fiction. Das wirkliche Bewußtsein ist die Einigung beider. Eben wenn sie aus jener Action begriffen werden soll: so muß sie beiderseitig begriffen werden. Dem sinnlichen kommt allerdings eine Priorität zu, eben weil sich das Bewußtsein aus dem unbewußten entwikkelt, aber fast nur so lange die Thätigkeit noch unbestimmt und also unvollendet ist. Sobald sie bestimmt und abgeschlossen ist, muß auch die andre in ihr gedacht werden, eben weil alle Gegensäze

---

wird dieses chaotische der intellectuellen Function schon näher sein, aber immer noch den sinnlichen Charakter an sich tragen, und so werden von Stufe zu Stufe allgemeinere Bilder entstehen, von denen, wenn wir alles in ihnen zusammenfassen, immer dasselbe gelten wird als vorher, sie werden nur das Gesammtresultat geben, daß ein Aggregat von sinnlichen Merkmalen entsteht, mit denen allein wir das ganze Wesen des Begriffs noch nicht haben. (Vergl. A, XLI.)

*) Vorles. 1818. Verwechselung von Ding und Zustand, von Action und Passion. Einmischung des praktischen Interesses, die nur vermieden werden könnte bei potentiirter Reinheit, die nicht im Menschen ist, bei Reinheit von Sünde. (Vergl. A, XL—XLIII.; E, LXVIII.)

**) S. §. 255.

nur relativ ſind. Indem wir alſo den Schematiſirungsprozeß als ſich verbreitend ſezen (was nicht mehr ein momentanes iſt), müſſen wir auch den Deductionsprozeß als begonnen denken.

Sobald ein Spiel des Auf- und Abſteigens bei der Urtheilsbildung entſteht, muß auch ein Beſtreben ſein das einem *allgemeinen* untergeordnete überſehen zu können, welches nur durch Eintheilung geſchehen kann. Zu dieſer aber fehlt es an allem Grunde, wenn nicht der Prozeß vom Anfang d. h. von oben angefangen hat.

Randbem. Dieſen §. denke ich zu verſparen zum Uebergang in den Deductionsprozeß *) — Ich habe ihn doch, aber ganz parenthetiſch eingeſchaltet. Nur freilich §. 268. und 270. konnten nicht getrennt werden **).

§. 270.

Der Schematiſirungsprozeß mit dem dazu gehörigen Urtheilsgebiet ſind an ſich nicht das bedingte Denken, ſondern eine untere Stufe, von der man eben ſo gut zu dieſem als zum eigentlichen Denken kommen kann.

Randbem. Eben ſo wenig aber kann man ſagen, das bedingte Denken ſei nur aus denjenigen Acten, welche den Irrthum aufgenommen, zuſammengeſezt, ſondern von dieſen gehen nur auch Anwendungen aus. Jede neue Reihe fängt wie die urſprüngliche nur mit dem Wiſſenwollen an. —

Im bedingten Denken iſt auch Deduction nicht minder als Induction, und dem eigentlichen Denken muß auch Schematismus vorangehen. In dieſem iſt ſogar an ſich keine Spur von einem Einfluß des Handelns. Der Schematismus kann alſo eben ſowol zum einen als zum andern führen, und der Unterſchied kann ſich erſt in der Deduction und der von ihr ausgehenden Combination recht entwikkeln.

---

*) So iſt der Verf. 1831 zu Werke gegangen. S. Beil. E, LXX.; auch §. 278.

**) So in den Vorleſ. 1818.

§. 271.

Im schematischen Prozeß ist Wissen, sofern dieses ein dem Sein entsprechendes Denken ist.

Indem das allgemeine Bild mit dem einzelnen zugleich wird *), jenes aber vom idealen Princip in der intellectuellen Function repräsentirt herrührt, dieses hingegen vom realen in den Affectionen der organischen Function repräsentirt: so ist das Zugleichgewordensein und Durcheinanderbedingtsein beider der Abdrukk der ursprünglichen Einheit ihrer beiden Principien, wie denn auch die Ueberzeugung, daß in der Vorstellung auf ideale Weise das Sein gesezt ist, niemals fehlt **).

---

*) Nämlich weil die Verschiebbarkeit selbst verschiebbar den fließenden Gegensaz repräsentirt. Randbem. Vergl. E. LXVII.

**) Vorles. 1822. a. Die allgemeinen Bilder, die sich gestalten, sind identisch mit dem System der angebornen Begriffe; b. die Beziehungen dieser allgemeinen Bilder sagen wirklich die Differenzen des Seins aus. Freilich wird nicht selten in der Beziehung eines einzelnen Bildes auf ein allgemeines geirrt, wenn man nämlich nicht das Zusammentreffen beider abwartet; aber das allgemeine Bild behält immer seine Wahrheit, wenn die Beziehung auch irrig ist.

Vorles. 1818. Ist nun wahres Wissen in dem, was wir hier haben? und welche Sicherheit haben wir darüber? Die Erfahrung weiß von keiner Sicherheit, denn die Geschichte aller Wissenschaften ist nichts als die Geschichte der Umbildungen des Begriffssystems, so daß genau genommen auch nicht die Mathematik eine Ausnahme macht. Denn der Unterschied der modernen und antiken Mathematik ist ein solcher, daß in der einen ein ganz anderes Begriffssystem der Actionen vorausgesezt wird als in der anderen. Dieser Erfahrung brauchen wir uns aber nicht durchaus zu unterwerfen, denn wir können sagen, das falsche komme eben daher, daß man nicht kritisch zu Werke gegangen sei. Auf der andern Seite indeß wird nicht nachzuweisen sein, daß auf diese Weise alles zu erklären ist. Betrachten wir also die Sache für sich allein. Was haben wir denn? Das einzelne Bild, den einzelnen Sinneseindrukk, wie er ein ganzes ausdrükkt, und dann ein gleichzeitig damit entstehendes mehr oder weniger allgemeines Bild. Ist das ein Wissen? Diese Frage müssen wir zwiefach theilen, denn es kommt an a. auf das einzelne Bild und das allgemeine, b. auf die Zusammengehörigkeit beider, und dann kommt es an 1. darauf, daß ein Sein repräsentirt werde, und 2. darauf, daß die Construction in allen denkenden dieselbe sei, welches beides vom einzelnen

nur relativ ſind. Indem wir alſo den Schematiſirungsprozeß als ſich verbreitend ſezen (was nicht mehr ein momentanes iſt), müſſen wir auch den Deductionsprozeß als begonnen denken.

Sobald ein Spiel des Auf- und Abſteigens bei der Urtheilsbildung entſteht, muß auch ein Beſtreben ſein das einem *allgemeinen* untergeordnete überſehen zu können, welches nur durch Eintheilung geſchehen kann. Zu dieſer aber fehlt es an allem Grunde, wenn nicht der Prozeß vom Anfang d. h. von oben angefangen hat.

Randbem. Dieſen §. denke ich zu verſparen zum Uebergang in den Deductionsprozeß *) — Ich habe ihn doch, aber ganz parenthetiſch eingeſchaltet. Nur freilich §. 268. und 270. konnten nicht getrennt werden **).

§. 270.

Der Schematiſirungsprozeß mit dem dazu gehörigen Urtheilsgebiet ſind an ſich nicht das bedingte Denken, ſondern eine untere Stufe, von der man eben ſo gut zu dieſem als zum eigentlichen Denken kommen kann.

Randbem. Eben ſo wenig aber kann man ſagen, das bedingte Denken ſei nur aus denjenigen Acten, welche den Irrthum aufgenommen, zuſammengeſezt, ſondern von dieſen gehen nur auch Anwendungen aus. Jede neue Reihe fängt wie die urſprüngliche nur mit dem Wiſſenwollen an. —

Im bedingten Denken iſt auch Deduction nicht minder als Induction, und dem eigentlichen Denken muß auch Schematismus vorangehen. In dieſem iſt ſogar an ſich keine Spur von einem Einfluß des Handelns. Der Schematismus kann alſo eben ſowol zum einen als zum andern führen, und der Unterſchied kann ſich erſt in der Deduction und der von ihr ausgehenden Combination recht entwikkeln.

---

*) So iſt der Verf. 1831 zu Werke gegangen. S. Beil. E, LXX.; auch §. 278.

**) So in den Vorleſ. 1818.

§. 271.

Im schematischen Prozeß ist Wissen, sofern dieses ein dem Sein entsprechendes Denken ist.

Indem das allgemeine Bild mit dem einzelnen zugleich wird *), jenes aber vom idealen Princip in der intellectuellen Function repräsentirt herrührt, dieses hingegen vom realen in den Affectionen der organischen Function repräsentirt: so ist das Zugleichgeworden- und Durcheinanderbedingtsein beider der Abdrukk der ursprünglichen Einheit ihrer beiden Principien, wie denn auch die Ueberzeugung, daß in der Vorstellung auf ideale Weise das Sein gesezt ist, niemals fehlt **).

---

*) Nämlich weil die Verschiebbarkeit selbst verschiebbar den fließenden Gegensaz repräsentirt. Randbem. Vergl. E. LXVII.

**) Vorles. 1822. a. Die allgemeinen Bilder, die sich gestalten, sind identisch mit dem System der angebornen Begriffe; b. die Beziehungen dieser allgemeinen Bilder sagen wirklich die Differenzen des Seins aus. Freilich wird nicht selten in der Beziehung eines einzelnen Bildes auf ein allgemeines geirrt, wenn man nämlich nicht das Zusammentreffen beider abwartet; aber das allgemeine Bild behält immer seine Wahrheit, wenn die Beziehung auch irrig ist.

Vorles. 1818. Ist nun wahres Wissen in dem, was wir hier haben? und welche Sicherheit haben wir darüber? Die Erfahrung weiß von keiner Sicherheit, denn die Geschichte aller Wissenschaften ist nichts als die Geschichte der Umbildungen des Begriffssystems, so daß genau genommen auch nicht die Mathematik eine Ausnahme macht. Denn der Unterschied der modernen und antiken Mathematik ist ein solcher, daß in der einen ein ganz anderes Begriffssystem der Actionen vorausgesezt wird als in der anderen. Dieser Erfahrung brauchen wir uns aber nicht durchaus zu unterwerfen, denn wir können sagen, das falsche komme eben daher, daß man nicht kritisch zu Werke gegangen sei. Auf der andern Seite indeß wird nicht nachzuweisen sein, daß auf diese Weise alles zu erklären ist. Betrachten wir also die Sache für sich allein. Was haben wir denn? Das einzelne Bild, den einzelnen Sinneseindrukk, wie er ein ganzes ausdrükkt, und dann ein gleichzeitig damit entstehendes mehr oder weniger allgemeines Bild. Ist das ein Wissen? Diese Frage müssen wir zwiefach theilen, denn es kommt an a. auf das einzelne Bild und das allgemeine, b. auf die Zusammengehörigkeit beider, und dann kommt es an 1. darauf, daß ein Sein repräsentirt werde, und 2. darauf, daß die Construction in allen denkenden dieselbe sei, welches beides vom einzelnen

§. 272.

Im demſelben Prozeß iſt Wiſſen auch als in allen gleich conſtruirtes Denken, theils der Tendenz theils auch der Wirkung nach.

1. Der Tendenz nach, indem ſchon dieſer Prozeß Rede hervorbringt. Die Unbeſtimmtheit des allgemeinen Bildes bedarf

---

Bilde und vom allgemeinen ſo wie auch von der Zuſammengehörigkeit beider gelten muß. Betrachten wir die Sache zuerſt in Beziehung auf das zuerſt genannte Merkmal: ſo müſſen wir ſagen, der Sinneseindruk iſt abſolute, aber darum auch die völlig unbeſtimmte Wahrheit. Aber indem wir hier von einem Bilde reden: ſo iſt das ſchon eine Zuſammenfaſſung von einfachen Sinneseindrükken. Die Skepſis hat alſo auch ſchon hier angefangen und geſagt, man könne nicht mehr wiſſen, ob das Bild wahr ſei oder nicht. Räumen wir aber dieſer Skepſis etwas ein: ſo kann es gar kein Wiſſen geben; bei den einzelnen Eindrükken müſſen wir dann ſtehen bleiben und alle Combinationen ſind unzuverläſſig. Soll alſo Wiſſen ſein: ſo muß auch in der Zuſammenſtellung Wahrheit ſein; und daher der urſprüngliche Glaube aller Menſchen an die Wahrheit der Bilder. Oft freilich erzeugt ſich ein falſches Bild, zwei Gegenſtände erſcheinen mir oft als einer, aber habe ich dann ſchon ein allgemeines Bild dazu gehabt? Größtentheils nicht. Ich habe nicht gewußt, was das für ein Ding ſei. Habe ich mir dennoch ein allgemeines Bild ſchon gemacht: ſo iſt es mir aus der Erinnerung entſtanden in Uebereilung, nicht aus dem Gegenſtande ſelbſt. Aber das Gefühl der Wahrheit haben wir auch immer erſt im Zuſammenſein der einzelnen und der allgemeinen Bilder. Hieraus geht hervor, daß wir die Frage nicht theilen können, wie wir es beabſichtigten, denn es giebt kein Fürſichſein der einzelnen und der allgemeinen Bilder, ſondern nur ein Zuſammenſein beider. Ein anderes iſt aber ihr Zuſammenſein und ein anderes ihre Zuſammengehörigkeit. Die Ueberzeugung von der Zuſammengehörigkeit beruht darauf, daß das allgemeine Bild ein Product der intellectuellen Function iſt, das einzelne ein Product der organiſchen, daß die intellectuelle Function, die Vernunft, das ganze ideale, die organiſchen Affectionen das ganze reale repräſentiren und daß beide in einander aufgehen, ſo daß es eins und daſſelbe iſt, glauben, daß das einzelne und das allgemeine Bild zuſammengehören, und glauben, daß ideales und reales in einander aufgehen. Das Zuſammenſein aber giebt die Gewährleiſtung für die Wahrheit, indem in ihm geſezt iſt das Zuſammenſein der das ideale repräſentirenden Vernunft und der das reale repräſentirenden organiſchen Affection. Hieran glauben iſt nichts anderes als ans Wiſſen glauben.

einer anderweitigen Fixirung. (Jeder fühlt ſtärker das Bedürfniß einem allgemeinen Bilde Namen zu geben als einem einzelnen.) Daher die erſte Richtung auf ein Bezeichnungsſyſtem. Warum dieſes Rede wird, iſt hier nicht zu unterſuchen. — Damit die gleiche Conſtruction erfahren werden könne, muß das Bewußtſein aus der perſönlichen Verſchloſſenheit herausgehen und ſich zur Vergleichung in die Mitte ſtellen. Dieſes trifft zuſammen damit, daß jedes einzelnen Daſein auch nur relativ für ſich geſezt iſt. In wiefern es alſo nicht für ſich geſezt iſt, muß er es fühlen als mit anderen Ein gemeinſchaftliches bildend, und alſo ein Beſtreben haben dieſe Gemeinſchaft zu organiſiren. Offenbar ſtreben die Kinder ſchon nach Sprache und eignen ſich viel davon an, ehe man ihnen etwas mehreres als den ſchematiſchen Prozeß zuſchreiben kann.

2. Auch der Wirkung nach. Ein großer Theil der Stammwörter einer Sprache hat keine anderen Gegenſtände als die allgemeinen Bilder (dies iſt das wahre an der Behauptung, daß die Sprache urſprünglich ſinnlicher Natur iſt). In dieſem ganzen Verkehr nun mit der Sprache liegt überall das Anerkenntniß der Identität der Bilder. Die Skepſis, daß ohnerachtet dieſes Verkehrs die Vorſtellungen ſelbſt ſehr verſchieden ſein könnten, iſt in ſich leer, und hat nur den Vorwand, daß dieſer Punkt als ein ſchlechthin innerer für ſich durchaus nicht kann nach außen gekehrt und zur Unterſuchung gezogen werden. Aus dem Zuſammenhang aber mit allen anderen Momenten des Prozeſſes iſt die Identität der Vorſtellung klar. — Genau angeſehen iſt das Verbreiten der Sprache von einer Generation zur anderen eine freiwillige Annahme, welche nur auf die Ueberzeugung von der Identität des bezeichneten Bildes gegründet iſt. Auch eignen ſich die Kinder nicht eher die Wörter an, bis ſie das dadurch bezeichnete Bild haben conſtruiren können *).

*) Vorleſ. 1818. Sehen wir auf das andre Merkmal des Wiſſens, ſo-

fern es ein von allen gleich conſtruirtes Denken iſt: ſo iſt es ſchwer darüber an und für ſich zur Gewißheit zu kommen, wenn wir von dem ausgehen, was wir bis jezt haben. Wollten wir aber das andere erſt hinzunehmen, dann würde es wieder ſchwer ſein uns auf dieſen Punkt zurükkzuſtellen. Wir müſſen alſo eine andere Betrachtung dazwiſchen ſchieben und an dieſelbe als an ein vermittelndes Glied anknüpfen. Nämlich es manifeſtirt ſich überall die Gleichheit der Conſtruction in der Gleichheit der Sprache. Bei demſelben Wort denkt jeder im allgemeinen daſſelbe; wo Identität der Sprache iſt, da iſt auch Identität der Conſtruction des Denkens. Iſt nun auch ſchon Sprache und Richtung darauf auf dem Gebiete der Begriffsbildung, auf welchem wir jezt ſtehen, und abgeſehen von dem andern Element des Begriffsbildungsprozeſſes, mit dem wir es jezt noch nicht zu thun haben? Das kann niemand leugnen, denn ſchon die Erfahrung lehrt, daß die Kinder ſich eine Menge von Sprachelementen aneignen, ehe der andre Prozeß der Begriffsbildung entwikkelt ſein kann, und eben ſo, wenn wir die Sache ſelbſt anſehen, können wir überall zwei verſchiedene Perioden der Sprachbildung unterſcheiden. Die eine ſcheint rein an dieſem Prozeß des Schematiſirens zu hangen; wogegen Wörter, welche ihrem Inhalt und ihrer Bildung nach darauf hinweiſen, daß auch der entgegengeſezte Prozeß, der des Eintheilens, zum Bewußtſein gekommen iſt, die künſtliche Seite der Sprache und erſt die zweite und ſpätere Periode des Sprachbildungsprozeſſes ausmachen. Dies giebt ſich deutlich zu erkennen, wenn man die Wörter betrachtet, die coordinirte Gegenſtände ausdrükken; denn in der erſten Periode der Sprachbildung tritt darin nicht die Gleichheit hervor und nicht die gemeinſchaftliche Einheit des höheren, die doch darin liegen müßten, wenn ſie auf dem Wege von oben her, vom allgemeinen aus, entſtanden wären, ſondern man kommt ihnen erſt ſpäter von dieſer Seite zu Hülfe, und ſo unterſcheidet man ein natürliches und ein künſtliches Syſtem der Begriffe. Man ſehe ein zoologiſches oder botaniſches Syſtem. Die eigentliche Terminologie darin iſt Product der Deduction, und überall erſt das zweite. Dieſes nun angenommen, daß ſchon mit dem Prozeß des Schematiſirens, mit welchem ſich freilich der der Deduction zugleich aber zuvörderſt nur bewußtlos und als das ſecundäre entwikkelt, die Richtung auf die Sprache gegeben iſt: was liegt darin? was iſt die Sprache? Wenn wir alles zufällige und alles rein phyſiologiſche bei Seite ſezen und die Sprache nur in Beziehung auf das Denken, und zwar auf dieſen Theil des Denkens betrachten, von welchem wir reden: ſo müſſen wir ſagen, die allgemeinen Bilder, die mit den einzelnen zugleich entſtehen, können wir nur unter den Begriff des Zeichens ſubſumiren, und die Wörter ſind eben auch Zeichen. Was iſt der Unterſchied zwiſchen beiden? Sagt man, das Schema, die ſinnliche Seite des Begriffs iſt das Zeichen von der Uebereinſtimmung gewiſſer Gegenſtände, und das Wort iſt das Zeichen dieſes Zeichens: ſo gewinnt man noch keine Anſchauung, und es bleibt die Aufgabe zu beſtim-

men, was denn dies bedeute, daß im Menſchen die Tendenz ſei zu jenem Bezeichnungsſyſtem noch das der Sprache hinzuzufügen. Wir müſſen alſo die Sache auf folgende Weiſe betrachten. Stellen wir uns neben einander die ſinnliche Seite des Begriffs und das Wort: ſo müſſen wir, weil ſie zuſammengehören, etwas in ihnen finden, was identiſch, etwas was different iſt, und daraus muß das ganze Verhältniß anſchaulich werden. Die Identität liegt nun darin, daß das Wort eben ſo gut Zeichen iſt als das allgemeine Bild; das Wort ſoll dem allgemeinen Bilde entſprechen, ganz in ihm aufgehen und es ganz umfaſſen. Von dieſer Seite alſo iſt es ein bloßes Hinzufügen zu jenem, und wir können nicht herausbringen, wie der Menſch dazu komme nicht genug zu haben an dem Schema, wenn wir nicht auch die Differenz ins Auge faſſen. Dieſe aber iſt offenbar zwiefach. Wir haben nämlich geſehen, das allgemeine Bild würde nicht entſtehen mit dem einzelnen zugleich, wenn nicht die Vernunft als beſtändig reger Trieb im Menſchen wäre. Aber wir müſſen doch geſtehen, daß in der Entſtehung des allgemeinen Bildes ſelbſt doch die Einwirkung auf die organiſche Seite das dominirende iſt, daß die Entſtehung des allgemeinen Bildes vom einzelnen Bilde ausgeht. In der Erzeugung von dieſem aber, wiefern es ein beſtimmtes iſt, iſt der Menſch überwiegend paſſiv; nicht als ob es ſich in ihm ohne ſeinen Willen erzeugte, aber es erzeugt ſich durch einen Eindruk, alſo durch Paſſivität von ſeiner Seite, die aber ſein Wille iſt. Vermöge ſeiner Abhängigkeit vom einzelnen Bilde iſt demnach auch das allgemeine ein ſolches, daß, ohnerachtet die Vernunft als Trieb dabei thätig iſt, die Paſſivität vorwaltet. Betrachten wir dagegen das Wort: ſo können wir zwar nicht auf das erſte Entſtehen der Sprache zurükkgehen; aber das brauchen wir auch nicht, ſondern wir dürfen ſie nur betrachten, wie ſie vor uns liegt und ſo entſteht, um einzuſehen, daß ihr Entſtehen etwas activeres iſt als das des allgemeinen Bildes. Der Menſch erfindet ſich jezt zwar die Sprache nicht, ſondern ſie pflanzt ſich fort von Generation zu Generation; aber wenn wir dies auch als Nachahmung im Kinde anſehen: ſo iſt doch dieſe ſelbſt Activität, und wir müſſen ſagen, Schema und Wort unterſcheiden ſich ſo, daß das erſte ein aus überwiegender Paſſivität, das andre ein aus überwiegender Activität erzeugtes Zeichen iſt. Und ſo ſehen wir erſt, wie beide zuſammengehören, indem eins das andre ergänzt, und daß der Prozeß der Begriffsbildung ſich erſt vollendet, wenn das lezte zum erſten hinzukommt, wie denn auch der Menſch, ehe er das Wort hat, in einem durchaus unruhigen ängſtlichen Zuſtande iſt. — Eine andere viel offener zu Tage liegende Differenz iſt dieſe, daß das innere Bild an und für ſich immer ein inneres bleibt, das Wort aber immer ein äußeres iſt. Freilich denkt der Menſch eigentlich erſt, wenn der Sprachbildungsprozeß angeht, und ſind nun Wort und Bild verwachſen: ſo führt er ſich eben ſo innerlich die Wörter vor als die Bilder; aber das iſt offenbar nicht das urſprüngliche, und dann iſt das innere Sprechen immer nur

§. 273.

In dieſem nämlichen Gebiet liegt aber auch ſchon die Relativität des Wiſſens.

1. Nämlich nicht nur in der Differenz der äußeren Seite der Sprachen, welche als zufällig könnte angenommen werden, wenn nur das innere harmonirte, ſondern in der Irrationalität derſelben. Sie iſt ſtärker in den Prädicatswörtern als in den Subjectswörtern, aber ſie iſt doch auch in dieſen und muß es um ſo mehr als (das rein mathematiſche der Form ausgenommen) in den Bildern doch organiſche Eindrükke aufgefaßt ſind.

Vorbereitung zum äußeren, es iſt das Weſen des Worts, daß es heraus will, um gehört zu werden. Das ganze Bezeichnungsſyſtem des Bildes für ſich bleibt immer im einzelnen Menſchen verſchloſſen, wogegen die Sprache die active Seite dazu herſtellt und die Schranken der Perſönlichkeit durchbricht. Die Vernunft, auch als Trieb in allen dieſelbe, und nach einer alten Lehre gleichſam nur wider Willen in der Perſönlichkeit eingeſchloſſen, iſt überall auf Gemeinſchaftlichkeit gerichtet, ſucht darum immer Vermittelung und bricht auf unſerm Gebiet jene Schranken durch das Zuſammengehören der Rede und des Ohrs. Das Bild können wir zwar auch äußerlich hinſtellen, immer aber bezieht es ſich auf die Sprache zurükk und ſezt ſie voraus; für ſich würde es ein rein einzelnes und inneres ſein, und erſt die Sprache giebt die Gemeinſchaftlichkeit. Was liegt hierin nun anderes als die Identität der Conſtruction in allen? Man hat freilich auch hier die Skepſis anknüpfen wollen und geſagt, es ſei doch ungewiß, ob bei demſelben Wort alle auch daſſelbe dächten, und es iſt ſchwer dies zu widerlegen; aber ſehen wir auf die innere Zuſammengehörigkeit des Bildes und des Wortes, daß dieſes das überwiegend active, die Vernunftthätigkeit, jenes überwiegend unſre Paſſivität, alſo das außer uns geſezte Sein und deſſen Einwirkung auf uns repräſentirt: ſo kommen wir gleich auf unſre urſprüngliche Vorausſezung dabei zurükk, auf die Identität des idealen und realen, ſo daß die Skepſis keinen Raum gewinnen kann. Jede Gemeinſchaftlichkeit der Rede iſt nichts anderes als Anerkennung der Identität unſeres Denkprozeſſes; ſie iſt die Tendenz darauf und auch die Wirklichkeit des identiſchen Denkens ſelbſt. Hier iſt alſo wahres Wiſſen, weil keins ſeiner Merkmale fehlt. Nur können wir nicht umhin auch gleich auf die andre Seite zu ſehen, denn das geſagte iſt nur wahr für diejenigen, welche dieſelbe Sprache reden; wie iſt es denn nun aber, wenn Menſchen verſchiedene Sprachen reden? (S. den folg. §.).

Auch unter den einzelnen ſind ſolche Relativitäten, treten aber nur unter denen hervor, welche überhaupt aus der Maſſe hervortreten. Von dem was wir Geiſt nennen iſt die Baſis Eigenthümlichkeit des Schematismus.

Zwiſchen beiden nun giebt es der Abſtufungen viele, indem dem einen dieſes Gebiet dem andern jenes (Gebiet des Erkennens nämlich und ohne hier auf den allerdings großen Einfluß zu ſehen, den das bedingte Denken hervorbringt) näher liegt und alſo Centrum der Beziehung wird.

2. Die Relativität des Wiſſens iſt freilich nicht auf der Seite des Inductionsprozeſſes allein; wir finden ſie hier aber zuerſt, und müſſen ſie alſo anſehen als wenigſtens auch und urſprünglich im Organismus gegründet, indem wir unentſchieden laſſen, ob ſie auch auf der Vernunftſeite urſprünglich gegründet ſei *).

§. 274.

Da die Differenz des gedachten und die Identität des Denkens im Streit ſind: ſo muß entweder wo die Relativität iſt kein Wiſſen ſein, oder die Relativität muß ſelbſt auf ein Wiſſen gebracht werden.

Daß der Streit aufgehoben iſt im erſten Fall, iſt klar; aber alles relative ginge dann in das Gebiet des unbeſtimmten Denkens über. Im lezten Fall wäre aber auch eine identiſche Conſtruction, in ſofern jeder alle Relativitäten mitconſtruirte **).

§. 275.

Nur das abſolute, wie es im Bewußtſein nie für ſich vorkommt, und die gehaltloſe Vorſtellung der bloßen Materie ſind von aller Relativität frei.

Das ſubtractive Verfahren, alles aus dem Gebiet des Wiſ-

*) Vergl. A, XXXVIII. XXXIX.; E, LXIX.
**) Vergl. §. 91. 123—127. A, XXXIX.

ſens hinauszuweiſen was von der Relativität tingirt iſt, ließe kein reales Wiſſen zu. Denn da auch die allgemeinſten realen Vorſtellungen organiſche Eindrükke in ſich tragen und dieſe alle durch den Schematismus bedingt ſind, in dieſem aber der Einfluß der Eigenthümlichkeit der Eindrükke ſich bis oben hin erſtrekkt: ſo bleibt als frei von der Relativität nur dasjenige Denken übrig, in welchem ſeiner Weite wegen das bildliche völlig verſchwindet, oder dasjenige, in welchem von dem Gehalt des Eindrukks abſtrahirt und der Eindrukk ſelbſt nur im allgemeinen geſezt wird. Und dies ſind die beiden außerhalb des eigentlichen Gebietes der Begriffe liegenden Vorſtellungen *).

Randbem. (wahrſcheinlich v. J. 1828). Das abſolute als nicht ſchematiſirbar habe ich weggelaſſen, die Materie aber nach §. 277. behandelt und zwar um zu zeigen, daß im Schematiſirungsprozeß abgeſchloſſen keine Entgegenſezung vorkommt. Die Schemata ſind nicht einander entgegengeſezt,

---

*) Vorleſ. 1818. Grenzen der Differenz ſind nur die Vorſtellung der bloßen Materie als der unendlichen unbeſtimmten Mannigfaltigkeit, und das abſolute Subject, von welchem die Mannigfaltigkeit ausgeſchloſſen iſt; übrigens geht ſie durch das ganze Spiel des Geiſtes in der Begriffsbildung hindurch.

Vorleſ. 1822. Die Vorſtellung der bloßen Materie geht den beſtimmten Eindrükken, wodurch Subjecte beſtimmt werden, voran, und Differenz iſt in ihr nicht möglich, weil in ihr ſelbſt die chaotiſche Verworrenheit von Differenz und Indifferenz geſezt iſt. Geht die Differenz des Denkens an, ſobald die an ſich ſtätige intellectuelle Function in ihrer Wirkung auf die innere Seite des Sinnes eine beſtimmte wird: ſo geht ſie an mit der Geſtaltung des allgemeinen Bildes. Dieſe iſt nur denkbar unter Vorausſezung eines Gegenſazes. Vor dem Gegenſaze iſt aber die Identität aller Gegenſäze, das abſolute Subject, alſo keine Differenz. Beide aber, die gehaltloſe Vorſtellung der bloßen Materie und die abſolute Einheit des Seins, in welcher alle Gegenſäze eingeſchloſſen ſind, ſind nur Grundbedingungen des Denkens, nicht das wirkliche Denken ſelbſt; dieſes leztere als das zwiſchen ihnen liegende, iſt nothwendig auch different, denn da es nie ohne organiſche Function, alſo nie ohne das iſt, worin wir hier die Differenz begründet gefunden haben: ſo muß es auch etwas von der Differenz ſelbſt in ſich tragen. Die Aufgabe kann alſo nur ſein, die Relativität ſelbſt auf ein Wiſſen zurükkzuführen.

ſondern nur die chaotiſche Unbeſtimmtheit iſt ihnen entgegengeſetzt, aber nur als Verneinung, und deren gleichſam Schatten am Schema iſt die Vorſtellung der bloßen Materie *).

§. 276.

Die Relativität kann zum Wiſſen nur erhoben werden durch das kritiſche Verfahren, welches alſo ein unnachläßliges Correlatum des unmittelbaren iſt.

Kritiſch iſt im allgemeinen überall die Conſtruction des individuellen in einen Begriff. Die Relativität wird aber nur gewußt, wenn das individuelle Princip darin gewußt d. h. in einem Begriff aufgefaßt iſt. Sonſt iſt in allem Wiſſen das relativirte deſſelben ungewußt, und da dieſes alles reale Wiſſen durchdringt: ſo iſt nichts ein rein gewußtes **).

§. 277.

Das Fortlaufen des kritiſchen Verfahrens neben dem directen beſtimmt das Gebiet des Wiſſens im engeren Sinne.

Die große Maſſe iſt nicht im Beſiz des kritiſchen Elementes, aber auch nicht in Berührung mit dem außer der Sprache gelegenen. Die ganze Aufgabe des Wiſſens iſt für ſie auf dieſes Gebiet beſchränkt, und ſo auch bei den engeren Kreiſen. Die allgemeinere und ſelbſtändigere Anſchauung bringt auch gleich die kritiſche Aufgabe hervor.

Anmerk. Die Principien des kritiſchen Verfahrens ſelbſt können nicht auf den Schematismus allein gehen, und ſind alſo auch hier nicht auszuführen.

Randbem. (wahrſcheinlich v. J. 1828). In ſofern alſo ſcheidet ſich das reine Denken vom bedingten durch das jenem zukommende philologiſche Intereſſe, und hier der Zuſammenhang dieſes ganzen Gebietes mit der allgemeinen dialektiſchen Aufgabe.

---

*) Vergl. E, LXIX. 12.

**) Vergl. A, XXXIX. XL.; E, LXIX, 11.

Daher hängt nun die bestimmte Sonderung des wissenschaftlichen Gebietes ab vom Zusammenstoß der Völker.

Es giebt zwar auch innerhalb einer jeden Sprache Relativitäten, dialektische, die aber mehr formell sind und das materielle ist nur fein; auch Relativitäten verschiedener Gesellschaftsclassen, aber diese verlieren sich mehr in Entwikkelungsstufen.

§. 278 *).

Der Deductionsprozeß besteht auch aus zwei nicht von einander zu trennenden Momenten, dem Sezen eines Theilungsgrundes und dem Sezen der aus der Einheit vermittelst desselben zu sezenden Vielheit.

Im erfahrungsmäßigen Zustand des Bewußtseins betrachtet ist ein Herabsteigen nur denkbar vermittelst eines Theilungsgrundes. Ist aber ein vollständiger Begriff von der höheren Einheit gegeben: so muß auch mit dem richtigen Theilungsgrunde zugleich die Totalität der Arten gesezt sein. Der Theilungsgrund ist auf der Seite des Schema nichts anderes als der Umfang der Verschiebbarkeit.

Dasselbe auf den fingirten aber doch die allgemeine Geschichte enthaltenden primitiven Zustand angewendet ergiebt, daß die unbestimmte Einheit nicht eher bestimmt werden kann *als* mit der Zweiheit zugleich **).

---

*) Randbem. (wahrscheinlich von 1828). Ich habe hier zu zeigen gesucht — Parallele zwischen beiden —, Identität von Bild auffassen und zum Schema erheben sei eben so wie Identität von Theilungsgrund sezen und Duplicität erzeugen. In lezterem sei eben so Einfluß der organischen Seite wie in ersterem Einfluß der intellectuellen. — Beides Induction und Deduction sei zwar als relatives Uebergewicht an und für sich völlig gleich, aber in der zeitlichen Entwikkelung sei Priorität der organischen Seite nothwendig. Der intellectuelle Factor könne nicht in das Gebiet der zeitlichen Entwikkelung eintreten und also erfüllendes Bewußtsein werden als durch Beziehung auf die ursprüngliche That des organischen. — Vergl. A, XLIII.; E, LXX. LXXV.; ferner §. 269.

**) Vorles. 1818. Wo kann der Deductionsprozeß angehen? Der ursprüngliche Anfangspunkt ist der, wo wir nichts voraussezen als die intellec-

tuelle Function als Thätigkeit der Vernunft das System der Begriffe zum Bewußtsein zu bringen, und das ganze System der Sinne geöffnet. Von der einen Seite ausgehend fanden wir, daß zuerst im Sinne gesezt ist die unbestimmte Mannigfaltigkeit, daß aber durch sein Zusammensein mit der intellectuellen Function daraus einzelnes geschieden und hiemit auch allgemein gesezt wird. Dabei erschien aber die intellectuelle Function bloß als conditio sine qua non. Dasjenige dagegen, dessen Bestimmtheit in der Thätigkeit der intellectuellen Function gegründet ist, muß sein die Art, wie aus einer vorausgesezten Einheit eine bestimmte Vielheit entsteht, also ein Theilungsgrund; die andre Seite war ein Zusammenfassen.

Vorles. 1822. Der Deductionsprozeß hängt an der intellectuellen Function und geht von dieser aus. Die Grenze des Denkens von hier aus war die absolute Einheit des Seins, eingeschlossen alle Entgegensezung. Was von diesem Punkte aus wirkliches Denken werden soll, muß sich von ihm entfernen, weil er nur eine Grenze ist, d. h. die Einheit muß eine Vielheit werden und die eingeschlossene Entgegensezung eine entwikkelte. Da haben wir zwei nicht zu trennende Momente für diesen Prozeß, das Sezen eines Theilungsgrundes und der vermittelst desselben aus der Einheit zu entwikkelnden Vielheit. Jeder Begriff ist jener Grenze zugewendet, sofern er ein höherer ist, und wir werden den Prozeß uns vorbilden, wenn wir sehen, wie aus dem höheren Begriff der niedere entsteht. So lange die niederen Begriffe nicht als Totalität als Cyclus dargestellt werden, sind sie kein Wissen; sie müssen den höheren vollkommen erschöpfen. Die Vielheit muß also eine abgeschlossene und ganze sein. Aber auf welchem Wege gelangt man von den höheren Begriffen zu den niederen? In jedem niederen ist der höhere ganz gesezt, aber alles, was im höheren liegt, ist im niederen eigenthümlich bestimmt, und jeder niedere ist den anderen entgegengesezt. Also allein auf dem Wege der Entgegensezung innerhalb des Gehaltes eines höheren lassen sich die niederen finden. Um hiefür die Kanones zu finden, müssen wir wieder auf den Punkt zurükkgehen, wo das wirkliche Denken uns entsteht, also auf den ersten Anfang des Inductionsprozesses. Da sind wir uns auch immer des Deductionsprozesses als mitwirkend bewußt; denn es ist immer die Entgegensezung von Subjects- und Prädicatsbegriff, von Ding und Action darin. In diesem Gegensaz also haben wir das erste Ergreifen des Deductionsprozesses. Die bestimmende Thätigkeit ist die Spontaneität; das bestimmbare ist die chaotische Masse der organischen Eindrükke, d. h. die Receptivität, in welcher das Wissen nicht ist. In der bestimmenden Agilität des Geistes ist aber auch der Inhalt nicht, der ihr nur kann gegeben werden durch die entgegengesezte Seite. In der bestimmenden Agilität ist also mit der Spontaneität zugleich die Form des Wissens, aber ohne den Inhalt; auf der bestimmbaren Seite ist mit der Receptivität zugleich der Inhalt, aber ohne die Form, und durch das Ueberschlagen beider in einander wird das wirkliche Denken. (S. den folg. §.)

§. 279.

Im Hinſehen auf die urſprünglichen Acte des Inductionsprozeſſes liegt die Möglichkeit der urſprünglichen Acte des Deductionsprozeſſes.

Nämlich die Beſtimmung, in der das Wiſſen iſt, iſt Spontaneität. Die chaotiſche Maſſe des Eindrukks, in der das Wiſſen nicht iſt, iſt Receptivität. Das äußere Sein iſt alſo das die Affection hervorbringende aber zugleich das Wiſſen nicht hervorbringen könnende, und das eigne Sein iſt das das Wiſſen hervorbringende, welches aber die organiſche Affection als ſolche nicht hervorbringen kann, das eine das ideale, das andre das reale. Die unbeſtimmte Einheit wird die beſtimmte, die allgemeine Vorſtellung des Seins mit der Vielheit zugleich *).

Anmerk. Ein anders conſtruirter Gegenſaz, wo nämlich die eine Seite nur negativ iſt, giebt keinen Theilungsgrund; denn aus der bloßen Negation läßt ſich wieder keine Vielheit hernach ableiten **).

*) Randbem. (wahrſcheinlich von 1828). Die Entgegenſezung iſt eine wahre, weil in jedem Gliede geſezt und verneint iſt. Das Anfüllen, dem das Denken verneint iſt; das Denken, dem das Anfüllen verneint iſt. (Vergl. E, LXXI. LXXII.)

**) Vorleſ. 1818. Wo iſt denn die Einheit, die getheilt werden ſoll? Offenbar müſſen wir hier ſagen, daß, ſo wie die Beſtimmtheit des Eindrukks, der einzelnes und allgemeines Bild wurde, in der organiſchen Function gegründet war, aber ohne die intellectuelle Function nicht zu Stande kommen konnte, ſo dasjenige, deſſen Beſtimmtheit in der intellectuellen Function gegründet iſt, nicht zu Stande kommen kann ohne die organiſche Function. Daß der geöffnete Sinn vom Sein afficirt wird, iſt die Bedingung für das Zu Stande kommen der Theilung einer Einheit. Wäre es anders, wäre in der Vernunft die Einheit wie der Theilungsgrund geſezt: ſo wäre die organiſche Function ganz überflüſſig; eins davon muß alſo in dieſer ſein, und zwar die Einheit iſt es, die getheilt werden ſoll. Was giebt denn die organiſche Function in ihrem Afficirtſein für eine Einheit her, die getheilt werden kann? Urſprünglich giebt ſie nichts andres als die chaotiſche Mannigfaltigkeit. Dieſe iſt aber nur in ſofern chaotiſch, als ſie eben ſo gut als Einheit angeſehen werden kann wie auch als Vielheit; denn ohne das wäre ſie nicht unbeſtimmt ſondern beſtimmte Mannigfaltigkeit. Die erſte Seite der Begriffsbildung nun bildet die Einheit heraus, denn jedes beſtimmte Bild iſt eine Einheit, eine aus mannigfaltigem zuſammengefaßte Einheit. Sehen wir

aber auf die entgegengeſezte Seite: ſo müſſen wir ſagen, dasjenige, deſſen Beſtimmtheit in der intellectuellen Function gegründet iſt, muß aus der chaotiſchen unbeſtimmten Mannigfaltigkeit nicht die Einheit ſondern die beſtimmte Vielheit herausbilden. Jede beſtimmte Vielheit beruht aber auf einer Entgegenſezung, dieſe aber wieder auf der Einheit, ſo daß, ſo lange die Einheit nicht gefunden iſt, zwar unterſchieden aber nicht entgegengeſezt wird, und das darum, weil noch eine unendliche Menge von Gegenſäzen möglich iſt. Unſre Seite der Begriffsbildung manifeſtirt ſich alſo nicht eher, bis die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit des Organiſchafficirtſeins vorausgeſezt wird als Einheit, die getheilt, d. h. in der entgegengeſezt werden ſoll.

Wir ſahen, der erſte Act, der aber den Grund ſeiner Beſtimmtheit in der organiſchen Function hat, iſt der, daß ein einzelnes Bild aus der allgemeinen Unbeſtimmtheit ausgeſondert wird. Die unbeſtimmte Mannigfaltigkeit ſei x, und daraus ſondere ſich ein Bild a: ſo könnte man meinen x ſei getheilt in a und non a, und indem a allem übrigen entgegengeſezt werde, ſei hier auch die intellectuelle Function thätig geweſen. Aber dem iſt nicht ſo, ſondern a iſt nur ausgeſondert, und das Ausſondern iſt nicht Thätigkeit der intellectuellen ſondern der organiſchen Function; die intellectuelle iſt dabei nur conditio sine qua non. Wo Theilung, Entgegenſezung iſt, da müſſen beide Glieder ganz beſtimmt ſein, was nicht der Fall iſt, wenn das eine nur verneint; und nur das Entgegenſezen, wie wenn ich ſage, x iſt getheilt in a und b, iſt die eigentliche Function des intellectuellen. (S. E, XXVII.) Giebt es nun einen Act, der von demſelben Punkte anfängt und ſich zur intellectuellen Function verhält wie der des Ausſonderns zur organiſchen, alſo dieſem coordinirt iſt? Dieſe Frage können wir nicht beantworten, als indem wir den Verſuch machen ſolchen Act hervorzubringen. Wir denken uns wieder hinein in den primitiven Zuſtand und ſezen im Menſchen dieſe beiden Momente, die Vernunftthätigkeit, die das Syſtem der Begriffe zum Bewußtſein bringen will, indem ſie dem nachgeht, was der organiſchen Seite im Zuſammenſein mit dem außer uns geſezten Sein begegnet, und daneben den verworrenen Eindruck, der überall ſtatt findet bei geöffneten Sinnen, und den wir eben ſo als Einheit wie auch als Mannigfaltigkeit anſehen können. Kann nun in dieſer bloß unbeſtimmten Mannigfaltigkeit die Vernunftthätigkeit eine reale Entgegenſezung hervorbringen? Wo ſollte dieſe herkommen? Aus dem äußeren Bewußtſein nicht, denn das giebt es noch nicht, das iſt erſt da, wenn ſich beſtimmte Bilder ausgeſondert haben, und unſre Frage iſt eben dieſe, ob die intellectuelle Function eine reale Entgegenſezung gleichzeitig mit dem Entſtehen des einzelnen Bildes, nicht nach demſelben, hervorzubringen vermöge. Vom äußeren Bewußtſein kommt uns alſo die Theilung nicht. Nun haben wir außer dieſem das Selbſtbewußtſein. Hier haben wir ſchon eine wirkliche Theilung. Nämlich die Vernunftthätigkeit, die wir vorausſezen, dieſe innere Richtung das Syſtem der Begriffe zum Be-

wußtſein zu bringen, wäre nicht Trieb ſondern Handeln, wenn ſie den Geſammteindrukk und die Sonderung durch ſich ſelbſt mit hervorbringen könnte. Das kann ſie aber nicht, ſondern wie ihre Hauptrichtung darauf geht alles, was ihr gegeben iſt, zu theilen: ſo ſezt ſie, ſoll ſie ſich ihrer bewußt werden, die organiſche Thätigkeit voraus als die der ihrigen relativ entgegengeſezte. Sie kann ſich ihrer nur bewußt ſein, indem ſie ſich ſezt als ſolche, die theilen könnte, wenn ihr etwas *theilbares* gegeben wäre, die alſo immer mit dem andern das Bewußtſein conſtituirenden Element zuſammentreffen muß. Dieſe erſte untergeordnete Stufe des Selbſtbewußtſeins ſchließt alſo gleich dieſe Duplicität in ſich, die intellectuelle Function, welche die Theilung hervorbringen könnte, wenn die zu theilende Einheit gegeben wäre, und die organiſche Function, welche die Theilung nicht hervorbringen kann, wohl aber das Zuſammfaſſen. Und dieſe Duplicität iſt wahre Theilung. Denn denken wir uns das Selbſtbewußtſein als Einheit in ſeinem erſten Entſtehen: ſo müſſen wir doch unterſcheiden, wie das Erfülltſein der organiſchen Function als ſolches überwiegend Paſſivität iſt, das Theilenwollen dagegen in der intellectuellen Function überwiegend Activität, und alſo ſagen, daß beide Momente zugleich geſezt werden, aber als einander entgegengeſezt, das eine als Uebergewicht der Activität, das andre als Uebergewicht der Paſſivität. Jedes dieſer Glieder hat einen beſtimmten Charakter, und wir können nicht etwa die Paſſivität nur für eine Negation der Activität halten; das Uebergewicht der Paſſivität iſt das Bewußtſein des peripheriſchen, des uns umgebenden, das Uebergewicht der Activität das des centralen Seins. — Gehen wir noch einmal zurükk auf den Anfang der ſinnlichen Seite des Begriffsbildungsprozeſſes, auf das Entſtehen des einzelnen Bildes mit dem allgemeinen. Dies kann ſich nicht herausheben als indem es der chaotiſchen Maſſe gegenüber geſtellt wird. Was kann nun hier entgegengeſezt werden? Nur die überwiegende Thätigkeit, welche in dieſer Operation iſt, dem überwiegenden Leiden in der chaotiſchen Totalität des Eindrukks auf das Geöffnetſein des Sinnes. Es ließe ſich das ganze freilich auch ohne Entgegenſezung denken, nämlich ſo, daß man ſagte, die chaotiſche Totalität des Eindrukks iſt das Werden der einzelnen Bilder, und was entſtanden iſt, das Gewordenſein. So iſt keine Entgegenſezung, aber das iſt gewiß, daß auf dieſe Weiſe kein Bewußtſein entſteht, denn erſt aus jener Entgegenſezung entſteht das Selbſtbewußtſein unter der Form des Ich, und das Entſtehen dieſes Selbſtbewußtſeins iſt die natürliche Folge, welche ſchon die erſte Periode der Erzeugung der Bilder begleitet; denn das Bewußtſein darf noch gar nicht mit einer großen Menge von Bildern erfüllt ſein, ſo iſt das Bild des Ich auch ſchon mit entſtanden, was ſich nur begreifen läßt aus jener Entgegenſezung. Wollten wir davon ausgehen, daß ſich im werdenden Bewußtſein nichts entwikkelt als das bloße Werden der Bilder: ſo entſtände kein Selbſtbewußtſein der Totalität der Gegenſtände gegenüber. Wir müſſen alſo die Entgegenſezung feſthalten und

ſagen, daß auch ſchon die erſten Reſultate der ſinnlichen Seite der Begriffsbildung nicht entſtehen könnten ohne die Thätigkeit der intellectuellen Seite, welche die Theilungsgründe ſezt und in Folge derſelben eine Vielheit. (S. §. 269.)

Um das eben geſagte zu erläutern, müſſen wir die Sache noch von einer andern Seite anſehen. Man denke ſich wieder den chaotiſchen Zuſtand des erſt werdenden Bewußtſeins und vergleiche damit den zweiten Moment, wo eine Mannigfaltigkeit von Bildern das Bewußtſein erfüllt: ſo iſt hier offenbar eine Vielheit entſtanden aus dem vorigen, das weder beſtimmte Einheit war noch beſtimmte Vielheit, alſo unbeſtimmt ob aus Einheit oder aus Vielheit. Betrachtet man es ſo: ſo ſind dieſe beiden Wege, die beſtimmte Vielheit iſt geworden entweder aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit, und dann iſt kein Gegenſaz, oder aus der unbeſtimmten Einheit. Sind wir nun genöthigt zu ſagen, ſie ſei durch Entgegenſezung entſtanden: ſo muß ſie aus der unbeſtimmten Einheit geworden ſein, in der ein Theilungsgrund geſezt iſt oder mehrere.

In wiefern iſt nun das chaotiſche die unvollkommne Einheit und die unbeſtimmte Vielheit? Sieht man auf das, was den Sinn erregt, d. h. auf den äußeren Factor: ſo iſt es Vielheit, aber unbeſtimmte; es iſt die Welt, die uns erregt, aber die in dem Sinn ſich wieder verwirrende. Sieht man auf das Ich, auf den innern Factor: ſo iſt es Einheit, aber auch unbeſtimmte. Das Ich iſt die Einheit, die Welt iſt die Vielheit, die chaotiſche Maſſe iſt weder das eine noch das andre, und darum iſt ſie unbeſtimmte Einheit und Vielheit. Die Vielheit, ſo daß das Ich zugleich damit wird, kann aus dem chaotiſchen nur entſtanden ſein durch das Ausgehen von der Einheit, nur dadurch, daß ein Theilungsgrund geſezt und das objective und ſubjective aus dem unbeſtimmt chaotiſchen als aus einem doppelten Sein ausgeſchieden wird, alſo nur durch Entgegenſezung. Der Gegenſaz liegt aber in der überwiegenden Thätigkeit auf der einen Seite und in dem überwiegenden Leiden auf der andern, dem aber gegenüberſteht ein überwiegendes Leiden auf jener und eine überwiegende Thätigkeit auf dieſer Seite. Aus der urſprünglichen Verworrenheit ſehen wir alſo zweierlei entſtehen, das Bewußtſein der Dinge unter der Form des Bildes und das Selbſtbewußtſein unter der Form des Ich. Entgegengeſezt müſſen beide ſein, da ſie aus einem und demſelben ausgeſchieden ſind, aber wie? Das Object wird im Bewußtſein geſezt als der Grund des Eindrukks, der im Bewußtſein ſelbſt das Leiden iſt; es wirkt, und iſt alſo das überwiegend thätige, während dann im Subject, im Ich, überwiegend das Leiden iſt. Hier haben wir alſo die überwiegende Thätigkeit im äußern, das überwiegende Leiden im innern Factor. Auf der andern Seite haben wir im Selbſtbewußtſein nichts anderes als die Thätigkeit der Vernunft, welche die Begriffe bilden will, und durch welche aus dem unbeſtimmten das beſtimmte Bewußtſein wird. In dieſem beſtimmten Bewußtſein wird durch die intellectuelle Function das Object des Bewußtſeins er-

kommt, das ſich alſo hier umgekehrt zur innern Thätigkeit verhält als das leidende. Hier haben wir nun den doppelten Gegenſaz und auf ihm ruht die erſte beſtimmte aus dem verworrenen entſtehende Vielheit. Haben wir nun dieſes: ſo müſſen wir freilich ſagen, daß der Antheil der intellectuellen Function an dieſem Product immer nur noch ein untergeordneter iſt. Das beruht aber darauf, daß auf dieſer Stufe die ſinnliche Seite noch durchaus dominirt. Wollen wir uns deſſen noch genauer bewußt werden: ſo brauchen wir nur die Betrachtung anzuſtellen, daß die ſinnliche Seite der Begriffsbildung hier nur einen kurzen Weg zurükkgelegt hat, die intellectuelle einen langen, womit die Ungleichheit geſezt iſt. Nämlich das Bild in dieſer Duplicität des einzelnen und des allgemeinen, des beſtimmten und verſchiebbaren, liegt ganz auf der Seite des ſinnlichen Eindrukks, es hat ganz den ſinnlichen Charakter deſſelben, und das ganze Reſultat liegt alſo dem ſinnlichen Urſprunge des Bewußtſeins nahe. Dagegen wenn wir nun die intellectuelle Function im Begriffbilden ſo auffaſſen, ſie ſei das theilende und ihre beiden Momente beſtehen darin, in einer vorgelegten Einheit einen Theilungsgrund zu finden und daraus eine Vielheit zu conſtituiren, wie umgekehrt auf der von unten aufſteigenden Seite aus der Vielheit eine Einheit entſteht, und wir fragen, was iſt denn hier das Reſultat?: ſo iſt es nur das Ich, das ein ganz einzelnes iſt, und die erſten allgemeinen Bilder, die dem Ich ſehr nahe liegen. Sollte dies durch Theilung entſtanden ſein: wie viel mußte da ſchon getheilt ſein? Der Theilungsprozeß hat alſo hier ſchon einen langen Weg zurükkgelegt bis an die äußerſten Enden, erſt auf dieſem fernſten Punkte hat er etwas ausgerichtet, und das iſt die Unvollkommenheit dieſer Seite. Das erſte Reſultat des Bewußtſeins iſt alſo überwiegend entſtanden aus der ſinnlichen Seite aber bedingt durch die hinzukommende wiewol noch unvollkommne intellectuelle Thätigkeit.

Betrachten wir den Antheil der intellectuellen Thätigkeit an der Begriffsbildung noch näher. Theilungsgründe machen heißt Gegenſäze machen und vermittelſt dieſer aus der Einheit eine Vielheit conſtituiren. Dazu muß alſo eine Einheit urſprünglich gegeben ſein, worin Gegenſaz und Vielheit zu finden iſt. Was iſt dieſe Einheit? Einige ſagen, Die höchſte abſtracte Einheit, von der ſich nichts ausſagen läßt, und in der ein Theilungsgrund ſchlechthin geſezt werden muß. Andere ſagen, Die Welt, die Totalität ſelbſt; denn die Einheit ſolle hernach als Vielheit aufgeſtellt werden, die Theilungsgründe ſollen in ihr ſelbſt liegen, und durch Auffindung derſelben ſolle das Syſtem der Begriffe zum Bewußtſein kommen, das doch nichts ſei als die Idee der Welt auf der idealen Seite. Wie ſollen wir zwiſchen beiden wählen? Nach Neigung? und anders könnten wir nicht, wenn wir hier ſtehen blieben. Aber das hieße das ganze Verfahren vernichten, denn wir müßten dabei von einer vorgefaßten auf bewußtloſe Weiſe entſtandenen ſelbſt bewußtloſen und der Kunſt entgegengeſezten Meinung ausgehen. Es bleibt alſo nur übrig, daß wir uns von unſerm Punkte zugleich auf einen anderen ſtellen, um

§. 280.

Der Gegenſaz des idealen und realen und des objectiven und ſubjectiven liegt in der Indifferenz des Seins und Thuns.

Denn er geht noch auf den erſten Moment des Inductionsprozeſſes, alſo nicht auf das beharrliche ſondern momentane, in dem kein einzelnes Sein als ſolches ausgeſchieden iſt.

§. 281.

Sobald er auf das beharrliche angewendet wird, kann Irrthum entſtehen, wenn ein Theilungsgrund für das Sein auf das Thun angewendet wird und umgekehrt.

Die unbeſtimmte Vorſtellung von der Totalität des Bildes unter den Gegenſaz geſtellt, iſt eine erſte vorläufige Vorſtellung von der Welt.

---

uns von da aus ohne vorgefaßte Meinung zu entſcheiden. Nun haben wir aber zu unſerm Punkte, nämlich zur intellectuellen Function, keinen anderen, auf den wir uns ſtellen könnten, als die organiſche Function, den ſinnlichen Factor der Begriffsbildung. Auf dieſen ſtellen wir uns und ſagen, Da uns nichts gegeben iſt ehe unſer Bewußtſein bis auf den Punkt entwikkelt iſt, wo wir das Reſultat der Entgegenſezung finden, als die chaotiſche Totalität des Eindrukks in der ſinnlichen Function der Begriffsbildung: ſo muß in dieſer chaotiſchen Totalität die Einheit liegen, die getheilt wird. Die chaotiſche Totalität des Eindrukks iſt immer Bild der ganzen Welt, denn dieſe ſteht immer dem geöffneten Sinne mittelbar oder unmittelbar gegenüber, unmittelbar verſteht ſich nur auf repräſentative Weiſe, den Theil für das ganze genommen, mittelbar aber eigentlich. Die chaotiſche Totalität des Eindrukks alſo, ſofern ſie ſelbſt das Bild der ganzen Welt iſt, iſt die zu theilende Einheit. Sobald ſie aber als ein lebendiges aufgefaßt wird, ſtekkt in ihr die Verbindung jener zwiefachen Entgegenſezung von Thätigkeit und Leiden. Hier iſt alſo der Theilungsgrund und hievon geht die erſte Production der beſtimmten Vielheit aus. Auf der andern Seite gilt, daß dieſe zweite Seite der Begriffsbildung in der zeitlichen Entwikkelung angeſehen viel complicirter erſcheint als die erſte, denn ſie legt einen weit größeren Weg zurükk als die ſinnliche Function. (Vergl. A, XLIV.)

Die Eintheilung der Welt in Geiſterwelt und Körperwelt iſt voreilige Anwendung des Gegenſazes auf das Sein, indem geiſtiges Sein in der Trennung vom körperlichen gar nicht gegeben und kein Grund geſezt iſt ein bloß körperliches als ein für ſich beſtehendes anzuſehen *).

Der falſche Gegenſaz von Spiritualismus und Materialismus entſteht eben daher.

§. 282.

In der Beziehung eines Theilungsgrundes auf ein Sein oder ein Thun iſt keine Gewißheit als in ſofern der Inductionsprozeß das Subſtrat liefert.

Nämlich durch den Saz des Widerſpruchs iſt hier nichts auszurichten. Alſo bleibt die Möglichkeit nach beiden Seiten geſezt, und es iſt nur das Zuſammentreffen mit dem Syſtem der Schemata was entſcheidet **).

§. 283.

Wie im erſten und zweiten urſprünglichen Moment ſo muß der Deductionsprozeß überall auf den Inductionsprozeß zurükkgehen.

Ein Moment enthält nicht das Geſez der Bewegung; zwei aber müſſen es enthalten.

§. 284.

Wie das erſte Reſultat kein Begriff iſt: ſo iſt

---

*) S. E, LXXVI. 21. Vorleſ.

**) Vorleſ. 1822. Jedes Denken, wiefern es ein Wiſſen ſein ſoll, muß eben ſo gut vom Inductions- wie vom Deductionsprozeß ausgehen. Hätten wir jenen Gegenſaz von Geiſter- und Körperwelt wol erhalten können im Schematiſirungsprozeß? Unmöglich, denn wir ſelbſt ſind immer nur Identität des geiſtigen und leiblichen, und ein geiſtiges für ſich kann uns nie gegeben ſein. Wo alſo die Probe von der andern Seite unmöglich iſt, da können wir beſtimmt den Irrthum ſezen. — Vergl. Beil. E. LXXVI. 21. Vorleſ.

Aber auch für das Verfahren im continuo gedacht bedarf es eines Kanons, da ſchon gleich anfangs Irrthum mög-

§. 288.

Man darf nirgend an eine bloße Formel den Deutungsprozeß anknüpfen, ſondern nur an eine wenigſtens erſt approximative Identität von Formel und Schema.

Dem vorläufigen Begriff der Welt, in welchem Formel und Schema zuſammen iſt, ſtände gegenüber die leere Formel an ſich ſchlechthin als eines durch Gegenſaz theilbaren. In dem erſten und allgemeinſten Gliede wären alle folgenden enthalten, welche ebenfalls mit einer leeren Formel anfingen. Iſt nun mit dem terminus a quo kein Schematismus verbunden: ſo wird auch mit dem terminus ad quem keiner verbunden ſein, als eigentliches Element wird alſo überall fehlen und irgend ein Begriff auch nicht approximativ zu Stande kommen. Denn die Formeln werden immer verwikkelter und alſo ſchwerer anzuſchauen, je weiter wir hinunter kommen, die nach unten zu wachſende Bedeutſamkeit des Schema kommt aber nicht als Ergänzung hinzu, alſo kann nur größere Entfernung von der Klarheit eines wirklichen Begriffes entſtehen.

Der vorläufige Begriff der Welt offenbart ſich uns als ein beſtimmter Moment des Prozeſſes und dem muß alſo auch jeder andere Anfang und jedes Glied überhaupt analog ſein.

§. 289.

Man darf zur Ableitung keinen negativen Gebrauchen ſondern nur einen poſitiven *).

Der negative hemmt gänzlich die weitere Bearbeitung nach jeder Seite; alſo iſt auch die poſitive aus dem Zuſam-

*) Vergl. A, XLV. 1. — E, LXXIV.

§. 286.

Schon wegen des Ausgehens von entgegengeſezten Punkten iſt die Begriffsbildung nicht als ein continuum von beiden Punkten aus bis zu Ende zu denken.

Die allgemeinſten Schemata ſind auch die unbeſtimmteſten, dagegen die allgemeinſten Formeln die unmittelbar klarſten ſind; dieſe ungleichen Elemente können ſich nicht durchdringen. Eben ſo die beſonderſten Schemata die beſtimmteſten, die beſonderſten Formeln aber die complicirteſten; nur im wechſelnden Auf- und Abſteigen iſt die Approximation. Alſo dieſes Wechſeln aufgeben.

Auf der andern Seite werden beide Prozeſſe ſubjectiv vereinzelt und es entſtehen neben einander laufende Reihen, die erſt in Zuſammenhang müſſen gebracht werden. Das angeborne Syſtem kommt in keinem ganz zum Bewußtſein *).

§. 287.

Man bedarf alſo zweierlei Regeln, für das einzelne Verfahren als abgeriſſen angeſehn, und für das Verfahren überhaupt als identiſch betrachtet.

Das abgeriſſene Verfahren fällt immer unter das bedingte Denken; denn ſelbſt die Auswahl eines beſtimmten Feldes wenngleich für das reine Erkennen iſt doch ein beſchränkendes Handeln.

---

unſerer Begriffe zu arbeiten, immer zu zerlegen, was der organiſchen und was der intellectuellen Seite angehört, und den Prozeß von der Seite zu ergänzen, wo er mangelhaft iſt. Dieſer Kanon iſt um ſo wichtiger, je mehr wir folgendes erkennen. (S. den folg. §.)

*) Die Vorleſ. 1818 knüpfen an dieſen §. unmittelbar, daß das Anfangen aus der Mitte etwas unvermeidliches ſei für den Deductionsprozeß (§. 291.), daß alſo alle Regeln für denſelben nicht nur auf das Von vorne anfangen ſondern auch auf das In die Mitte eintreten zu beziehen ſeien.

Aber auch für das Verfahren im continuo gedacht bedarf es eines Kanons, da ſchon gleich anfangs Irrthum möglich iſt.

§. 288.

Man darf nirgend an eine bloße Formel den Deductionsprozeß anknüpfen, ſondern nur an eine wenngleich erſt approximative Identität von Formel und Schema.

Dem vorläufigen Begriff der Welt, in welchem Formel und Schema zuſammen iſt, ſtände gegenüber die leere Formel des Seins ſchlechthin als eines durch Gegenſaz theilbaren. In dieſem erſten und allgemeinſten Gliede wären alle folgenden enthalten, welche ebenfalls mit einer leeren Formel anfingen. Iſt aber mit dem terminus a quo kein Schematismus verbunden: ſo kann auch mit dem terminus ad quem keiner verbunden ſein, das organiſche Element wird alſo überall fehlen und irgend ein Begriff auch nicht approximativ zu Stande kommen. Denn die Formeln werden immer verwikkelter und alſo ſchwerer anzuſchauen, je weiter wir hinunter kommen, die nach unten zu wachſende Beſtimmtheit des Schema kommt aber nicht als Ergänzung hinzu; alſo kann nur größere Entfernung von der Klarheit eines vollſtändigen Begriffes entſtehen.

Der vorläufige Begriff der Welt offenbart ſich uns als erſter beſtimmter Moment des Prozeſſes und dem muß alſo auch jeder andere Anfang und jedes Glied überhaupt analog ſein.

§. 289.

Man darf zur Ableitung keinen negativen Gegenſaz gebrauchen ſondern nur einen poſitiven *).

1. Der negative hemmt gänzlich die weitere Bearbeitung der anderen Seite; alſo iſt auch die poſitive aus dem Zuſam-

*) Vergl. A, XLV. 1. — E, LXXIV.

menhang mit der anderen ganz herausgeſezt und die Bearbeitung derſelben kann nie integrirendes Element des reinen Erkenntniß-prozeſſes werden, ſondern nur einem untergeordneten Zwekk als bedingtes Denken dienen.

2. Er kann niemals aus dem zu theilenden ſelbſt hervorgegangen ſein; da müßte ſich zu dem einen poſitiven auch ein anderes poſitives ergeben. Z. B. Muſikaliſche Inſtrumente ſind blaſende oder nichtblaſende kommt nur daher, weil wir aus der Induction zwei Arten kennen, blaſende und Saiten, aber nicht wiſſen, ob dieſe Eintheilung erſchöpft. Von der Deductionsſeite müßte es heißen, Das Inſtrument iſt Identität von ſchwingendem Körper und bewegter Luft. Entweder der ſchwingende Körper wird unabhängig bewegt und bewegt die Luft — Saiteninſtrument im weiteſten Sinne; oder die Luft wird unabhängig bewegt und bewegt den ſchwingenden Körper. Begriff ſo gefaßt und Eintheilung ſo gefaßt erſchöpfen ſich, aber der Gegenſaz wird auch poſitiv.

3. Das Verfahren öffnet einer Willkühr die Thür, welche nur zu leeren Verſuchen Anlaß giebt. Denn auf dieſe Weiſe kann jeder Begriff jedem, der nur theilbar iſt, angebracht werden.

4. Es giebt Gegenſäze, die poſitiv zu ſein ſcheinen, aber doch negativ ſind, verkappte negative, z. B. bei Thieren wild und zahm. Zahm poſitiv genommen, iſt wild nur Negation der Geſellſchaftsfähigkeit. Wild negativ *) genommen, iſt zahm nur Negation der Gefährlichkeit, und nur ſo ſchließt der Gegenſaz wirklich.

§. 290.

Man darf auch nicht mit einem poſitiven einfachen verfahren ſondern nur mit einem zuſammengeſezten **).

*) Offenbar iſt zu leſen, Wild poſitiv genommen ꝛc.

**) Vergl. A, XLV. 2. — E, LXXIII. LXXIV.

kommen durch Verſuch und Ahndung. Sollte der Beweis vollſtändig geführt werden: ſo müßten wir das ganze Syſtem der Begriffe vor uns haben, nicht etwa um ihn auf empiriſche Weiſe zu führen, indem wir nachwieſen, daß das ganze Syſtem der Begriffe ſo wirklich getheilt ſei, ſondern deswegen, weil wir nicht eher die vollſtändige Anſchauung des Begriffs ſelbſt haben, als bis wir das reale dazu haben, d. i. das ganze Syſtem der Begriffe; erſt wenn wir die vollendete Anſchauung des Seins hätten, könnten wir den zwiefachen Gegenſaz als nothwendig, als ein Princip nachweiſen, das ſich auf jedem Punkte wiederholen muß, alſo erſt bei vollendeter Begriffsbildung. Davon ſind wir aber weit entfernt, und ſo kommt es denn auch, daß man noch nicht einig darüber iſt, was die richtige und vollkommne Weiſe der Theilung ſei, ob die Zweitheilung oder die Dreitheilung oder die Viertheilung. Unſer Saz iſt, daß nur die lezte die richtige iſt. Apagogiſch können wir wol beweiſen, daß die Zweitheilung und die Dreitheilung es nicht ſind, aber damit iſt die Nothwendigkeit nicht geſezt, daß unſere Viertheilung die vollkommne Theilung iſt. Daß nämlich die Zweitheilung es nicht ſei, haben wir ſchon gezeigt. Was aber die Dreitheilung betrifft: ſo müßte ſich entweder das dritte zu den beiden anderen verhalten, wie das negative zum poſitiven, und dann wäre nichts damit gegeben als die ſchon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das dritte wäre auch ein poſitives, und dann wäre keine wahre Ausſchließung, denn eine ſolche muß immer auf eine Dichotomie zurükkgeführt werden, weil ſie ſich auf einen Widerſpruch gründet, der nur zwiſchen zweien ſein kann. Dieſen apagogiſchen Beweis können wir wol führen, aber zur Gewißheit der unmittelbaren Anſchauung können wir unſern Saz nicht erheben. Immer aber hat er dadurch wenigſtens dieſelbe Gewißheit, welche die Idee des Wiſſens hat. So gewiß es ein Wiſſen geben ſoll: ſo gewiß muß es einen Weg dazu geben, von dem wir nichts fehlerhaftes wiſſen, und dieſer muß ſich nun erſt durch den Verſuch bewähren.

Hier iſt noch dieſes zu bemerken. Gleich zu Anfang haben wir geſagt, es ſchiene der gegenwärtigen Lage unſeres Wiſſens nicht gemäß, daß wir könnten das allgemeine im Denken, das ſich überall wiederfindende, das philoſophiſche, die lezten Gründe alles anderen als eigentliches Wiſſen aufſtellen, ſondern wir könnten es nur unter der Form der Kunſtlehre aufſtellen. Die Erfahrung nun, die wir hier machen an dieſem Kanon der Begriffsbildung, iſt nur eben daſſelbe, was wir damals ausgeſagt haben. Denn wenn wir es als Nothwendigkeit beweiſen könnten, daß das Sein auf allen Punkten unter dieſer Form des doppelten Gegenſazes getheilt iſt: ſo müßten wir überall das Sein rein conſtruiren und ein vollkommnes Syſtem des Wiſſens aufſtellen können; daß wir dies als Nothwendigkeit nicht finden und das Wiſſen nicht als Syſtem conſtruiren können, iſt eins und daſſelbe. Daß wir aber dieſer Idee folgen und die Viertheilung machen iſt daſſelbe als wenn wir ſagen, wir adoptiren es als Kunſtregel, denn kein Künſtler kann ſeine Re-

könnte man fragen, Schließen beide sich so aus, theilen sie das ganze so, daß kein drittes möglich ist? Darauf lassen wir uns aber nicht ein, sondern wir sezen voraus, es gebe kein drittes; so bildete es also nur einen einfachen positiven Gegensaz. Wie kann dann aber die geistige Thätigkeit als ein ganzes angesehen werden und Eines sein, wenn sie aus zwei Formen besteht, die sich einander absolut ausschließen? Eben so, wenn wir den Menschen als eine bestimmte Form des Seins nehmen und diese theilen und dann sagen wollten, der Mensch bestehe aus Leib und Seele: so wäre dies auch eine einfache Entgegensezung, die, auf das wissenschaftliche Gebiet übertragen, Ursach würde, daß der Mensch gar nicht als wahre Einheit sondern nur als Zweiheit erschiene. Denn die Seelenthätigkeit ginge dann ihren Gang rein für sich, und die leibliche auch, und es gäbe nur Harmonie zwischen beiden, keine Einheit. Auch könnten wir bei dieser Theilung den Menschen nie als Einheit gedacht haben, oder die Theilung entspräche nicht der Vorstellung. Wenn wir nun aber sagen, Der Mensch ist ein ganzes, sein Leben besteht aus geistiger und leiblicher Thätigkeit, die aber überall zusammen sind, und wir können nur ihr Zusammensein theilen, so daß wir sagen, Beide sind zusammen, aber hier dominirt die eine, dort die andre: so bleibt uns die Einheit des Menschen, und nur aus solcher Theilung kann die Vollständigkeit des Begriffs entstehen. Wogegen wenn man bei der ersten Art zu theilen bleibt die Einheit des Menschen ganz verschwindet, indem man es nicht weiter bringt als bis zu einer prästabilirten Harmonie. Und wenn man nun weiter den Leib theilt in Nerven- und Muscularsystem, den Geist in Verstand und Willen: so ist auch der Leib nicht mehr eins und auch die Einheit des Geistes aufgehoben. Eben so was jene Theilung in Vorstellung und Darstellung betrifft. Man müßte sagen, Da der Mensch die Einheit ist von Vorstellung und Darstellung: so müssen auch beide in jeder seiner Thätigkeiten sein, nur daß in der einen die eine, in der anderen die andere überwiegt. So bleibt immer die ursprüngliche Einheit. Wobei noch zu bemerken ist, daß es überall, wo man einen einfachen Gegensaz zum Grunde legt, besonders wo von irgend einem Punkte aus ein willkührlicher Anfang gemacht wird, immer ungewiß bleibt, ob nicht der Gegensaz nur ein verkappter negativer ist. Diese Ungewißheit tritt z. B. schon ein bei der Theilung des Menschen in Leib und Seele. Denn es fragt sich, ob nicht die meisten das eine Glied nur als die Negation des andern sezen, entweder die Seele als das Ich, den Leib als Nichtich, oder auch den Leib als das positive, die Seele als das negative, wie das ja jedem Bestreben das geistige auf ein materielles zurükkzuführen zum Grunde liegt.

Ist man denn nun aber auch sicher überall einen positiven doppelten Gegensaz zu finden? Freilich stände der Kanon erst fest, wenn man dieses bewiesen hätte, aber die Wissenschaft steht noch nicht auf dem Punkte, den Beweis führen zu können, sondern man kann ihm nur nahe

kommen durch Verſuch und Ahndung. Sollte der Beweis vollſtändig geführt werden: ſo müßten wir das ganze Syſtem der Begriffe vor uns haben, nicht etwa um ihn auf empiriſche Weiſe zu führen, indem wir nachwieſen, daß das ganze Syſtem der Begriffe ſo wirklich getheilt ſei, ſondern deswegen, weil wir nicht eher die vollſtändige Anſchauung des Begriffs ſelbſt haben, als bis wir das reale dazu haben, d. i. das ganze Syſtem der Begriffe; erſt wenn wir die vollendete Anſchauung des Seins hätten, könnten wir den zwiefachen Gegenſaz als nothwendig, als ein Princip nachweiſen, das ſich auf jedem Punkte wiederholen muß, alſo erſt bei vollendeter Begriffsbildung. Davon ſind wir aber weit entfernt, und ſo kommt es denn auch, daß man noch nicht einig darüber iſt, was die richtige und vollkommne Weiſe der Theilung ſei, ob die Zweitheilung oder die Dreitheilung oder die Viertheilung. Unſer Saz iſt, daß nur die lezte die richtige iſt. Apagogiſch können wir wol beweiſen, daß die Zweitheilung und die Dreitheilung es nicht ſind, aber damit iſt die Nothwendigkeit nicht geſezt, daß unſere Viertheilung die vollkommne Theilung iſt. Daß nämlich die Zweitheilung es nicht ſei, haben wir ſchon gezeigt. Was aber die Dreitheilung betrifft: ſo müßte ſich entweder das dritte zu den beiden anderen verhalten, wie das negative zum poſitiven, und dann wäre nichts damit gegeben als die ſchon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das dritte wäre auch ein poſitives, und dann wäre keine wahre Ausſchließung, denn eine ſolche muß immer auf eine Dichotomie zurükkgeführt werden, weil ſie ſich auf einen Widerſpruch gründet, der nur zwiſchen zweien ſein kann. Dieſen apagogiſchen Beweis können wir wol führen, aber zur Gewißheit der unmittelbaren Anſchauung können wir unſern Saz nicht erheben. Immer aber hat er dadurch wenigſtens dieſelbe Gewißheit, welche die Idee des Wiſſens hat. So gewiß es ein Wiſſen geben ſoll: ſo gewiß muß es einen Weg dazu geben, von dem wir nichts fehlerhaftes wiſſen, und dieſer muß ſich nun erſt durch den Verſuch bewähren.

Hier iſt noch dieſes zu bemerken. Gleich zu Anfang haben wir geſagt, es ſchiene der gegenwärtigen Lage unſeres Wiſſens nicht gemäß, daß wir könnten das allgemeine im Denken, das ſich überall wiederfindende, das philoſophiſche, die lezten Gründe alles anderen als eigentliches Wiſſen aufſtellen, ſondern wir könnten es nur unter der Form der Kunſtlehre aufſtellen. Die Erfahrung nun, die wir hier machen an dieſem Kanon der Begriffsbildung, iſt nur eben daſſelbe, was wir damals ausgeſagt haben. Denn wenn wir es als Nothwendigkeit beweiſen könnten, daß das Sein auf allen Punkten unter dieſer Form des doppelten Gegenſazes getheilt iſt: ſo müßten wir überall das Sein rein conſtruiren und ein vollkommnes Syſtem des Wiſſens aufſtellen können; daß wir dies als Nothwendigkeit nicht finden und das Wiſſen nicht als Syſtem conſtruiren können, iſt eins und daſſelbe. Daß wir aber dieſer Idee folgen und die Viertheilung machen iſt daſſelbe als wenn wir ſagen, wir adoptiren es als Kunſtregel, denn kein Künſtler kann ſeine Re-

gel als abſolut nothwendig demonſtriren. Das Verfahren nach dieſer Regel als rein ein Kunſtverfahren in der Begriffsbildung haben wir vor der Hand angenommen, bis das Wiſſen ſo weit gediehen ſein wird, daß wir es als objectiven Complexus aufſtellen können. Sagt nun aber jemand: Ich komme mit dieſem Verfahren nicht ins reine: ſo heißt das, Ich habe von dem Gegenſtande noch nicht die Anſchauung, daß ich in ihm entdekken könnte was ich müßte, wenn ich ihn als Begriff angeſehen dem Kanon gemäß in die ihm untergeordneten Begriffe theilen wollte. Worin kann das liegen? Wenn doch der Deductionsprozeß, der unter der Form des Gegenſazes operirt, in uns nur entſteht in Beziehung auf den Bildererzeugungsprozeß und ſeine Gewißheit nur im Zuſammentreffen beider in Einem Punkte beſteht, offenbar darin, daß man noch nicht die richtige ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes hat. Nämlich dieſer Prozeß, der die Form des Gegenſazes erzeugt, muß ſchon auf der erſten Stufe des anderen Prozeſſes anfangen, wo der Gegenſaz zwiſchen Sein und Thun, zwiſchen dem beharrlichen und wechſelnden, in den Bildern ſelbſt noch nicht gegeben iſt. Hier haben wir alſo im urſprünglichen dieſe Indifferenz, daß über das, was als Bild dem Theilungsprozeß entſprechen ſoll, noch unbeſtimmt iſt, ob es als Sein oder als Thun geſezt werden ſoll. Der Prozeß der Erzeugung des Gegenſazes muß aber damit anfangen dieſen Gegenſaz ſelbſt zu fixiren und kann ſich beſtimmt nur auf eins von beiden beziehen. Dieſes finden wir nun auf jedem Punkte wieder, denn die Begriffe werden uns nicht als continuum ſondern ganz fragmentariſch; auch jede einzelne Wiſſenſchaft iſt bis jezt nichts als eine fragmentariſche Reihe, ein Prozeß, der an einem gewiſſen Punkte, nicht vom urſprünglichen aus, angefangen hat. Wo wir alſo auch anfangen, überall iſt Indifferenz des Seins und Thuns; jedes kann ſo und ſo angeſehen werden, denn der Gegenſaz iſt nur relativ, nur daß ein ganz anderes Verfahren dadurch bedingt wird, ob etwas ſo oder ſo angeſehen wird. Das erſte alſo, wovon alle Sicherheit ausgehen muß, iſt immer dieſes, daß man wiſſe, ob man den Gegenſtand von der Seite des Seins, des beharrlichen, oder von der Seite des Thuns, des wechſelnden, ob in der Reihe der Subjects- oder in der der Prädicatsbegriffe ins Auge faſſen will (vergl. Beil. E, LXXVI. Vorleſ.). Dies iſt oft Quelle der Unſicherheit, daß man ſich nicht klar bewußt iſt, daß man eins von beiden durchaus wollen muß. Hat man aber darüber die Entſcheidung und die ſinnliche Anſchauung, ſo daß der Theilungsprozeß ſich auf ſie richten kann: ſo wird man überall auch den rechten Gegenſaz finden. Nehmen wir z. B. den Begriff Wort. Wir brauchen es beſtändig und die Anſchauung davon iſt uns immer gegenwärtig. Wir wiſſen, der Begriff iſt ſehr theilbar, und ſehen wir auf die gewöhnliche Claſſification: ſo werden wir ſchwerlich darin das Verfahren auffinden, welches wir als das richtige aufgeſtellt haben. Sollen wir nun eine Theilung machen: ſo müſſen wir fragen, Wollen wir das Wort als Sein oder als Thun anſehen? Wenn als Thun: ſo iſt es

ein Theil der Rede. Objectiviren wir aber die Sprache: ſo hat jede ein Sein, und das Wort iſt dann die Art und Weiſe der Sprache zu ſein. Die Sprache objectiviren heißt aber ſie in den Raum hinſtellen, und da iſt ſie Schall. Sie von dieſer Seite nehmen heißt alſo ſie von der Seite des Schalls anſehen, und demnach könnte nun die Theilung gemacht werden. Sehen wir ſie aber als Thun an: ſo betrachten wir ſie von Seiten ihrer Bedeutung. Gehen wir nun darauf ein: wie iſt denn das Wort zu theilen? Das höhere Gebiet, worin es wurzelt, iſt dann alſo die Rede. Dieſe aber iſt von der einen Seite Ausdrukk des Seins, von der andern Verknüpfung des Denkens, und dieſelbe Duplicität muß nun auch im Wort ſein als in einem Theil der Rede. Wollten wir aber ſagen nach Weiſe des einfachen Gegenſazes, Jedes Wort iſt entweder ein ſolches, das ein Sein, oder ein ſolches, das eine Gedankenverknüpfung ausdrükkt: ſo wären wir auf dem falſchen Wege. Unſerem Kanon gemäß müſſen wir alſo ſagen, Jedes Wort iſt beides, Zeichen des Seins und Zeichen der Verknüpfung im Denken, und eins unterſcheidet ſich vom andern, wiefern das eine überwiegend das eine, das andre überwiegend das andre iſt; oder, Die Worte ſind entweder materielle Theile der Rede, aber auch in ſofern immer Verknüpfungszeichen, oder formelle, aber auch in ſofern immer zugleich einen Theil des Seins ausdrükkend. Die Partikeln, die formellen Theile, müſſen, ſollen ſie recht verſtanden werden, immer auch in den materiellen aufgeſucht und es muß ihnen materielle Bedeutung beigelegt werden, und die materiellen ſind nicht zu verſtehen, wenn ſie nicht auch als Verknüpfungszeichen aufgefaßt werden. Das formelle nämlich, was ihnen anhaftet, iſt ihre Biegungsfähigkeit, ſo wie das materielle, was jenen anhaftet, die Ableitung derſelben iſt. So wäre alſo nach unſerem zwiefachen Gegenſaze getheilt und auf dieſelbe Weiſe fortgehend in dem Prozeß würden wir auf der materiellen Seite auf die Theilung in Hauptwort und Zeitwort und auch auf der formellen Seite in Beziehung auf dieſe Theilung immer weiter kommen. Es kam alſo alles nur darauf an, den Begriff an ſeine rechte Stelle zu bringen und uns die Hauptzüge des Bildes vorzuhalten. Auch aufwärts würden wir nun von hieraus gehen können und fragen, Wiefern wir das Wort als Theil der Rede geſezt haben, was iſt denn nun die Rede außerdem noch? wobei wir dann die Rede nach unſerem Princip würden zu behandeln haben. Ueberall aber würde ſich ergeben, daß nur das richtige Anknüpfen des Theilungsprozeſſes an das Bild die Sicherheit gewährt den Theilungsgrund zu finden. Wo das noch nicht iſt, da fehlt noch was nöthig iſt, um kunſtgemäß auf einem Gebiete zu denken. —

Was iſt nun die abſolute Vollkommenheit des Begriffs? Die Form des Gegenſazes im Begriff zeigt uns das Verhältniß jedes getheilten Seins zu dem übrigen, am meiſten zu dem übrigen nach oben, alſo das Weſen, denn das Verhältniß des getheilten Seins zur Totalität iſt ſein eigentliches Weſen; wogegen das Bild mehr die Erſcheinung iſt.

§. 291 *).

Das Anfangen aus der Mitte iſt unvermeidlich.

Dies ſind zwei relativ von einander getrennte Gebiete, und wenn man ſich einen unvollkommenen Begriff denkt: ſo wird es ein ſolcher ſein, in welchem die Erſcheinungsſeite hervorragt und die Formularſeite zurüktritt, oder umgekehrt. Die Vollkommenheit iſt alſo nichts anderes als das gegenſeitige Durchdrungenſein beider, und vollendet iſt der Begriff erſt, wenn die Erſcheinungsſeite begriffen werden kann aus dem Weſen ſelbſt, und umgekehrt. So lange das noch nicht iſt, ſo lange ſind wir noch im approximirenden Verfahren, und gewiß iſt, daß kein einzelnes zur Vollendung kommt, bis das ganze da iſt.

Giebt es aber für alle vorhandenen Begriffe, mit denen wir operiren können, nur eine approximative Gewißheit: ſo folgt daraus in der Aneinanderknüpfung der einzelnen Glieder unſeres Prozeſſes ein allgemeines Geſez, das wir als ein völlig conſtantes anſehen können, weil wir eben immer und ewig im approximirenden Verfahren bleiben, dieſes nämlich, daß jedes folgende Glied beruhen muß auf der Kritik des vorhergehenden.

*) Randbem. Der Deductionsprozeß muß von oben anfangen, da er ſich, als weſentlich ein Theilungsprozeß, nur nach unten zu fortſezen kann.

Kann er nun nur wirklich werden, ſofern er ſich auf den Inductionsprozeß bezieht: ſo dürfte er, da dieſer weſentlich von unten anfängt, nicht eher als mit der Beendigung von dieſem beginnen. Es müßte erſt ein alle anderen unter ſich befaſſendes Schema gegeben ſein, damit innerhalb dieſes durch Entgegenſezung könne beſtimmt werden.

Dieſer Gang wird niemals eingeſchlagen; er wird aber immer poſtulirt.

Das erſte zeigt die That, denn auf allen wiſſenſchaftlichen Gebieten iſt ſchon immer Deductionsprozeß im Gange.

Es iſt auch nicht anders möglich, da nur durch Hinzutreten dieſes Prozeſſes die in Bezug auf Allgemeinheit und Beſonderheit urſprünglich unbeſtimmten Schemata können in Bezug auf Coordination und Subordination fixirt werden. Daher findet man allgemein, daß ſobald die Schemata ſich in einer Region angehäuft haben das Theilungsverfahren eintritt.

Poſtulirt aber wird der entgegengeſezte Gang. Das ſieht man aus folgendem. Induction ohne Deduction iſt das a posteriori, Deduction ohne Induction das a priori. Vollendet wird alſo das lezte, wenn es in dem unterſten angekommen iſt. Nun aber hält es jedermann für das lezte, daß das Gebiet der Erfahrung in den Begriff aufgenommen werde. Alſo ſoll der Deductionsprozeß hiemit endigen. Alſo mit dem entgegengeſezten anfangen.

Geſteht man alſo ein, daß der unvermeidliche Gang nicht der legitime iſt: ſo folgt, daß alles, womit Deductionsprozeß in der Mitte anfängt, nur als proviſoriſche Annahme geſezt werden kann. Dies iſt Grund und Bewandniß alles hypothetiſchen Verfahrens in den einzelnen Zweigen des Wiſſens.

Der Prozeß müßte im legitimen Gange anfangen mit der Welt als dem zu theilenden. Dann müßten aber in dieſem Begriff alle coordinirten und ſubordinirten Schemata wirklich geſezt ſein als das nunmehr durch Entgegenſezung theilbare Sein. Nun aber iſt nur dieſe Formel vorhanden.

Jeder Anfang des Deductionsprozeſſes in der Mitte ſagt alſo aus, Wir ſezen das Gebiet a als ein ſo theilbares, mit Vorbehalt umzuändern, wenn es nicht mehr ſo beſtehen ſollte, nachdem der Deductionsprozeß von oben anfangend bis hieher wird gekommen ſein.

Iſt aber der Anfang aus der Mitte nicht zu vermeiden: ſo muß er doch immer auf den legitimen bezogen werden. (Vergl. E, LXXIII.) Dieſer nun fängt mit Welt an und endigt mit den niedrigſten Schemata, welche in einzelne Bilder übergehen. Aber auch das einzelne (vergl. §. 146.) iſt als Einheit zur Vielheit ſeiner Zuſtände noch allgemeines, nämlich Schema. Alſo auch noch theilbar. Was aber dann getheilt wird, iſt nicht mehr der Subjectsbegriff ſondern der Complexus der Prädicatsbegriffe. Nun aber ſind auch ſchon die einzelnen Dinge aus der Art nicht durch Theilung abzuleiten und laſſen ſich als Actionen der Art anſehen, welche dann als einzelnes erſcheint. Und ſo immer weiter.

Hieraus geht hervor, daß der Prädicatbildungsprozeß ſich zum Subjectbildungsprozeß verhält wie Deduction zu Induction. Er wird alſo auch müſſen, weil er nicht warten kann, früher anfangen.

Jeder in der Mitte anfangende Act der Deduction muß alſo, ſofern von demſelben noch weiter herab deducirt werden ſoll, als durch Entgegenſezung theilbares Sein geſezt werden; ſofern aber in Urtheilsbildung übergegangen werden ſoll, als Complexus von Prädicatsbegriffen. Je mehr nun beides eins iſt, um deſto richtiger wird der Act ſein.

Die Hauptſache iſt hiebei die Auffindung des Theilungsgrundes. Dieſer Act kann keinen anderen Ueberzeugungscharakter haben, als den einer aus freiem Fantaſiren hervorgegangenen proviſoriſchen Annahme. Des erſteren wegen kann er nun leicht willkührlich erſcheinen, und das iſt die Grundhabe der Skepſis an dieſem Gebiete. Allein Willkühr kann hier nur, da die Intelligenz als Impuls immer nur nach Maaßgabe ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Sein thätig werden kann, entweder die Zufälligkeit des Momentes bedeuten, und die thut der Sache gar keinen Eintrag, oder dieſes, daß die Intelligenz als Einzelweſen jene Zuſammengehörigkeit nur auf eine differentiirte Weiſe ausdrükken kann.

Dieſes aber thut der Wahrheit keinen Eintrag, ſofern nur die

Ausgleichung der Relativität, wie wir ſchon feſtgeſtellt haben, vorbehalten bleibt.

Können nun dem gemäß von demſelben Punkt aus mehrere Theilungsgründe aufgeſtellt werden: ſo bietet das ganze Verfahren von da bis zu ſeinem Endpunkte verſchiedene Reſultate dar. So erſcheint nun auch die Geſchichte aller wiſſenſchaftlichen Gebiete. Aber Irrthum iſt dabei nur in ſo fern, als entweder in der Form falſch verfahren iſt, oder der Ueberzeugungszuſtand die Linie der proviſoriſchen Annahme überſchritten hat. Und wiſſenſchaftliche Fortbildung iſt immer dabei wegen des wahren am Irrthum.

Falſch verfahren iſt aber immer, wenn der Theilungsgrund einſeitig iſt und alſo einen unvollkommen Gegenſaz giebt. Der Grund davon iſt aber dieſer. Da jeder Act dieſer Art an ſeinem unteren Ende in Urtheilsbildung ausgeht, alſo auf die Gemeinſchaftlichkeit des Seins zurükk: ſo iſt er auch auf jeder Stufe nur richtig in der Beziehung auf dieſe. Iſt nun die andre Seite der Theilung nur negativ bezeichnet (z. B. bewußtes und bewußtloſes Sein): ſo iſt ſie eigentlich als Sein gar nicht bezeichnet, alſo die Gemeinſchaft mit ihr aufgehoben. (Vergl. §. 289.)

Falſch iſt jedesmal verfahren, wenn ein Theilungsgrund für Subjectsbegriffe auf Prädicatsbegriffe und umgekehrt übertragen wird (z. B. real und ideal auf Welt, woraus dann Geiſter- und Körperwelt entſteht, da doch Welt immer ein Ineinander von beiden ſein muß.) (Vergl. §. 281.)

Falſch wird ferner verfahren unter 71. u. 72. (= §. 300. 301.). Lezteres iſt nur ein beſonderer aber ſehr häufig wiederkehrender Fall des erſten.

(Späterer Zuſaz. Falſch wird ferner verfahren, wenn man einem Deductionsverfahren eine rein ſchematiſche Vorſtellung zum Grunde legt. Denn dann kann nur der Inductionsprozeß rükkwärts wiederholt werden, ein Deductionsprozeß aber nicht wirklich entſtehen.) (Vergl. §. 270. 294. Aus dem erſteren beſonders erhellt, daß der Saz nicht etwa nur ein anderer Ausdrukk iſt für das unmittelbar vorhergehende, dem er angefügt iſt.)

Aus beider Hinſicht ſind auf allen Gebieten große Rükkſchritte zu machen.

Die Richtigkeit beruht nun darauf, daß der Anfangspunkt ſo viel als möglich die Ableitung vom abſoluten nicht nur ſondern noch das abſolute ſelbſt (nämlich als Einheit, in welcher getheilt werden kann) repräſentire. Denn dadurch wird die Relativität verringert und zugleich ſchärfer ins Bewußtſein aufgenommen. Dieſe Repräſentation aber iſt nur da, wo die Einheit ſo dargeſtellt iſt, daß innerhalb ihrer getheilt werden kann. Zweitens, daß dieſe Theilung ſich des Complexus von Thätigkeiten bemächtigen kann. Am beſten alſo, wenn eine Duplicität von Thätigkeiten geeint aber auf entgegengeſezte Weiſe zum Grunde gelegt wird. —

1. Wegen der Zertheilung des Bewußtſeins in die Perſönlichkeit. Jeder findet ſchon ſo vieles gegeben, daß er nicht überall von vorn anknüpfen kann, und keiner würde auch etwas zu Stande bringen, wenn er das müßte *).

2. Wegen der individuellen Richtung, die jeden auf ein beſonderes treibt, gewaltiger, als daß er erſt könnte, wenn er auch wollte, auf den erſten Anfang zurükkgehen.

§. 292.

Es kann ein rein wiſſenſchaftliches Intereſſe haben oder auch ein bedingtes.

1. Daß eine Kenntniß der Dinge zu beſtimmtem Behuf nicht rein von oben anfangen kann, leuchtet von ſelbſt ein.

2. Aber auch die wiſſenſchaftliche Behandlung iſt dem nothwendig unterworfen, theils weil nicht jeder Zweig kann bis zu den höchſten Principien zurükkgeführt werden, theils weil ſich einem jeden die gegebenen Begriffe aufdrängen und an ſie angeknüpft werden muß, wenn man ſich nicht aus der Gemeinſchaft des Erkennens herausſezen will.

3. Wir betrachten zunächſt nur das wiſſenſchaftliche.

§. 293.

Die Aufgabe beſteht aus zwei auch in der Realität nicht getrennten Momenten der Kriſis des terminus a quo und der Auffindung des Theilungsgrundes.

1. Wenn der Begriff, von dem man ausgeht, nicht recht gefaßt iſt (welches zweierlei Grund haben kann, a. wenn er, nur im bedingten Denken gebildet, für den Ausdrukk eines reinen Erkennens gehalten wird; b. wenn das Uebergewicht des einen Prozeſſes ſo ſtark iſt, daß in der Vereinigung geirrt werden konnte und ein Schema auf eine ungehörige Formel bezogen iſt, oder umgekehrt): ſo kann auch der Prozeß entweder gar nicht zu Stande kommen oder nur unrichtige Reſultate geben.

*) Vergl. §. 120—122.

Offenbar liegt dieſe Beſtimmung auf der Seite des Schema; ſie giebt das ſinnliche Bild, ohne ſie iſt der Gedanke abſtract, d. h. aus dem Sein, worauf er geht, herausgeſezt.

Je mehr der Begriff ein beſonderer iſt, um deſto beſtimmter ſind auch ſeine Grenzen und umgekehrt. Thieriſche Wärme hat beſtimmtere Grenzen als Wärme überhaupt, wozu man nur den Weltkörper als Subject ſezen kann.

§. 298.

Ein Prädicatbegriffsſchema iſt nicht eher zum weiteren Abſteigen mit der Formel geeiniget, bis zwei Factoren darin geſezt ſind, ein beſtändiger und ein ſtätig wechſelnder.

Da nämlich hier die Eintheilung nach beſtimmtem Gegenſaz nur zufällig iſt, und nur auf einen Cyclus von beſonderem gerechnet werden kann das in einander übergeht (z. B. Ariſtoteles Eintheilung der Liebe in gleiche und ungleiche hält nicht Stich. Liebe auf Genuß und Liebe auf Thätigkeit gerichtet gehen in einander über): ſo muß es einen unbeſtändigen Factor geben, der aber auch mit der Grenze ſeines Wechſels zugleich muß geſezt ſein. Einen beſtändigen aber muß es geben, weil das beſondere doch muß das allgemeine ganz in ſich tragen. Beſtändiger bei Liebe z. B. iſt Gemeinſchaft des Daſeins, offenbar durch Deduction allein regelmäßig zu finden, wie denn dieſes überhaupt die Vollkommenheit der Formel iſt. Unbeſtändiger iſt das Verhältniß von Genuß und Thätigkeit u. ſ. w.

§. 299.

Das Verderben der Begriffe im gemeinen Leben wirkt auf den Anfang einzelner Erkenntnißreihen zurükk.

Verderben würden alle Begriffe im gemeinen Leben, wenn ſie auch alle urſprünglich regelmäßig gebildet wären, theils weil im Schwanken zwiſchen allgemeinem und beſonderem eine Neigung zur Unbeſtimmtheit liegt, theils weil jeder Begriff doppel-

geſtaltet iſt, je nachdem er von Induction oder von Deduction ausgegangen iſt, worauf auch die Namen Begriff und Anſchauung deuten. Aber die meiſten Begriffe ſind nicht wiſſenſchaftlich ſondern im gemeinen Leben ſelbſt gebildet, weil das reine Denken im Zuſammenhang ſpäter anfängt als das bedingte.

Aller Anfang aus der Mitte muß aber mit einem ſchon gegebenen hergebrachten Begriff anfangen, wenn auch der Charakter der zu bildenden Reihe ganz wiſſenſchaftlich iſt.

§. 300.

Die im bedingten Denken des gemeinen Lebens richtig gebildeten Begriffe werden unrichtig, wenn man ſie auf das Gebiet des reinen Denkens überträgt.

Kraut und Unkraut, wild und zahm ſind richtige Begriffe, aber ökonomiſche, eine Handlungsweiſe bezeichnend; braucht man ſie aber, um einen Unterſchied im Sein ſelbſt feſtzuſtellen: ſo veranlaßt man nur eine Reihe von Irrthümern *). Im phyſiſchen leichter aus einander zu leſen; das ethiſche Gebiet iſt voll von ſolchen Mißverſtändniſſen.

§. 301.

Am meiſten iſt dem reinen Erkennen entgegen das aus einem leidenſchaftlichen Zuſtande entſpringende bedingte Denken. Daher vorzüglich ſtreng zu prüfen ſind alle polemiſch entſtandenen Begriffe.

*) Vorleſ. 1818. Hält man nur beide Reihen immer getrennt: ſo iſt die eine ſo wahr als die andere; falſch werden ſie erſt durch Vermiſchung. Dieſe findet man häufig, aber ſie kann nicht durch Regeln gehoben werden, ſondern alles kommt darauf an, beide Reihen aus einander zu halten. Geſchieht es nicht: ſo liegt zum Grunde, daß man den Glauben, von welchem alles Wiſſen ausgeht, den Glauben an die Identität der Vernunft und des äußeren Seins auf ein anderes Gebiet überträgt, als ob eine Zuſammenſtellung in einem beſtimmten äußeren Intereſſe eben ſo real wäre, als die, welche im Weſen der Dinge liegt; ein Wahn, in welchem man verwechſelt die Welt, die der Menſch ſchafft, und die Welt, die dem Menſchen gegeben iſt.

Auf dem physischen Gebiet entstehen diese nur erst mittelbar in dem Streit der Theorien, wirken aber dann auch höchst nachtheilig, so daß polemisch manche Begriffe von Substanzen und Actionen geschaffen worden sind, welche nur Gespenster sind.

Auf dem ethischen und transcendentalen Gebiet entsteht der Streit ursprünglich, weil hier Gesinnung und Gegenstand Eines sind *).

§. 302.

Alle Begriffe, die ein wirkliches Zusammensein der organischen und intellectuellen Function ausdrükken, liegen auch im Gebiet der Relativität des Wissens.

Ausgeschlossen von demselben sind nur der sinnliche Eindrukk, in wiefern er nur die chaotische Masse darstellt. Der Grad der Schärfe einzelner Sinne und das Verhältniß eines Sinnes zum andern kann ursprünglich verschieden sein; aber qualitativ angesehen ist jeder Sinn und ihr Zusammensein in allen Menschen nothwendig dasselbe.

Ausgeschlossen wäre auch die Idee Gottes, in der gar kein Antheil organischer Function ist, wenn man sich über dieselbe in der Rede ohne in niedere Gebiete hinabzusteigen ausdrükken könnte. Zugeben wird aber jeder, daß innerlich diese Idee in allen dieselbe sein muß. Beide Punkte sind aber solche und allein solche, die kein Zusammensein beider Functionen enthalten **).

---

*) S. E, LXXVI. 23.

**) S. §. 126. b. — Vorles. 1818. Wo gar keine Differenz im Erkennen ist, da ist nur eine unausgebildete Masse, und auf alles erstreckt sich die Differenz, die Grenzen des Wissens, das absolute und das chaotische, ausgenommen. Wie die Relativität des Wissens sich mit der Idee desselben verträgt, ist schon auseinandergesezt. (S. §. 127. 273—277.)

…bildet ist, je nachdem er von Induction oder von Deduction …gegangen ist, worauf auch die Namen Begriff und Anschauung …uten. Aber die meisten Begriffe sind nicht wissenschaftlich son… im gemeinen Leben selbst gebildet, weil das reine Denken …Zusammenhang später anfängt als das bedingte.

Aller Anfang aus der Mitte muß aber mit einem schon ge…nen hergebrachten Begriff anfangen, wenn auch der Charakter …r bildenden Reihe ganz wissenschaftlich ist.

§. 300.

Die im bedingten Denken des gemeinen Lebens …gebildeten Begriffe werden unrichtig, wenn man …f das Gebiet des reinen Denkens überträgt.

Kraut und Unkraut, wild und zahm sind richtige Begriffe, …konomische, eine Handlungsweise bezeichnend; braucht man …ber, um einen Unterschied im Sein selbst festzustellen: so …rfällt man nur eine Reihe von Irrthümern *). Im physi… …r leichter aus einander zu lesen; das ethische Gebiet ist voll …r solchen Mißverständnissen.

§. 301.

Am meisten ist dem reinen Erkennen entgegen das aus einem leidenschaftlichen Zustande entspringende bedingte Denken. Daher vorzüglich streng zu prüfen sind alle polemisch entstandenen Begriffe.

*) Vorles. 1818. Hält man nur beide Reihen immer getrennt: so ist die eine so wahr als die andere; falsch werden sie erst durch Vermischung. Diese findet man häufig, aber sie kann nicht durch Regeln gehoben werden, sondern alles kommt darauf an, beide Reihen aus einander zu halten. Geschieht es nicht: so liegt zum Grunde, daß man den Glauben, von welchem alles Wissen ausgeht, den Glauben an die Identität der Vernunft und des äußeren Seins auf ein anderes Gebiet überträgt, als wo eine Zusammenstellung in einem bestimmten äußeren Interesse eben …al wäre, als die, welche im Wesen der Dinge liegt; ein Wahn, in …man verwechselt die Welt, die der Mensch schafft, und die Welt, …Menschen gegeben ist.

Auf dem physischen Gebiet entstehen diese nur erst mittelbar in dem Streit der Theorien, wirken aber dann auch höchst nachtheilig, so daß polemisch manche Begriffe von Substanzen und Actionen geschaffen worden sind, welche nur Gespenster sind.

Auf dem ethischen und transcendentalen Gebiet entsteht der Streit ursprünglich, weil hier Gesinnung und Gegenstand Eines sind *).

§. 302.

Alle Begriffe, die ein wirkliches Zusammensein der organischen und intellectuellen Function ausdrükken, liegen auch im Gebiet der Relativität des Wissens.

Ausgeschlossen von demselben sind nur der sinnliche Eindrukk, in wiefern er nur die chaotische Masse darstellt. Der Grad der Schärfe einzelner Sinne und das Verhältniß eines Sinnes zum andern kann ursprünglich verschieden sein; aber qualitativ angesehen ist jeder Sinn und ihr Zusammensein in allen Menschen nothwendig dasselbe.

Ausgeschlossen wäre auch die Idee Gottes, in der gar kein Antheil organischer Function ist, wenn man sich über dieselbe in der Rede ohne in niedere Gebiete hinabzusteigen ausdrükken könnte. Zugeben wird aber jeder, daß innerlich diese Idee in allen dieselbe sein muß. Beide Punkte sind aber solche und allein solche, die kein Zusammensein beider Functionen enthalten **).

---

*) S. E, LXXVI. 23.

**) S. §. 126. b. — Vorles. 1818. Wo gar keine Differenz im Erkennen ist, da ist nur eine unausgebildete Masse, und auf alles erstreckt sich die Differenz, die Grenzen des Wissens, das absolute und das chaotische, ausgenommen. Wie die Relativität des Wissens sich mit der Idee desselben verträgt, ist schon auseinandergesezt. (S. §. 127. 273—277.)

Zweite Abtheilung.

Theorie der Urtheilsbildung.

§. 304 *).

Der erste urtheilende Moment ſezt noch keine beſtimmte Beziehung auf Subject und iſt alſo Indifferenz von Irrthum und Wahrheit **).

---

ken ſelbſt. Die Sprache iſt nur durch das Denken, und umgekehrt; beide können ſich alſo nur durch einander vervollkommnen. Auslegungs- und Uebertragungskunſt iſt Auflöſung der Sprache in Denken; Dialektik iſt ſolche Auflöſung des Denkens in Sprache, daß vollſtändige Verſtändigung dabei iſt, indem man dabei immer die höchſte Vollkommenheit, die Idee des Wiſſens im Auge hat. Daraus iſt klar, daß beide nur mit einander werden.

*) Randbem. Anknüpfung an das frühere. — (S. Beil. A, XLVI.)

**) Randbem. Das Gebiet muß begrenzt werden. An die organiſche Erfüllung kann ſich ſowol Schematismus als Urtheilsbildung anſchließen. Das erſte Urtheil (75.) (= §. 304.) iſt aber unbeſtimmten Subjects, unperſönliches Verbum, wo das es nur das Chaos iſt. (Alle Sprachen, in welchen nomina ſämmtlich verbalia ſind, deuten auf ein Vorangehen der Urtheilsbildung, ſtellen deshalb auch im Verbo die dritte Perſon voran). Ob ſich Schematismus oder Urtheilsbildung urſprünglich anſchließt, das iſt der Anfang des freien Fantaſirens. — Jedes ſolche Urtheil muß ſich aber in ein vollſtändigeres geſtalten, alſo umändern, und das was nicht bleiben kann iſt nicht Wahrheit. Aber es kann ſich aus demſelben ohne alle Aufhebung die Wahrheit entwikkeln; und das, woraus ſich die Wahrheit ſo entwikkeln kann, iſt kein Irrthum.

Das Ende aller Urtheilsbildung iſt das abſolute Urtheil (77.) (= §. 306.) in vollſtändiger Form Alles Sein iſt Wechſelwirkung (hier hat das Manuſer. ein NB. Vergl. aber E, LXXVII. 1. b.), in unvollſtändiger Die Einheit alles auf einander bezogenen Seins (= Welt) iſt. Da nun dieſes die Vollendung der Begriffsbildung vorausſezt, mithin auch die Ausgleichung aller Relativität: ſo iſt hier der Gegenſaz zwiſchen Wahrheit und Irrthum ſchon aufgehoben.

Wie nun alle wirkliche Urtheilsbildung zwiſchen dieſen Punkten liegt: ſo iſt demnach auch aller dem Wechſel ausgeſezte Ueberzeugungszuſtand zwiſchen ihnen befindlich.

Denn da kein einzelnes aus der Totalität gesondert wird, wird nur ausgesagt, daß in der Totalität alles geschieht, und dies kann nichts andres sein als die Wirkung auf die organische Function selbst *). Erst hernach, wenn mit der Beharrlichkeit das Subject bestimmt gesezt wird, tritt der Gegensaz von Wahrheit und Irrthum ein, und wird also der Irrthum möglich.

Dieses unvollständige Urtheil geht aber so nothwendig vor jedem Begriff her, wie jedes vollständige Urtheil wenigstens einen unvollständigen Begriff schon voraussezt.

Da das chaotische nie ganz verschwindet: so giebt es auch noch Momente, die diesem primitiven Factum analog sind, und von denen gilt dasselbe, nur mit der Ausnahme, daß innere Affectionen, die für äußere genommen werden, z. B. sausen, flimmern, dann ein Irrthum sind **), was man im primitiven auch

---

Die Aufgabe ist also Uebergang vom ersten zum lezten, ohne Irrthum einzumischen. (S. E, LXXVIII. 3.)

Dieser Randbemerkung gemäß beginnen die Vorles. 1828 und 1831. S. Beil. E, LXXVII. 1.

*) Vorles. 1818. Was nimmt hier die Stelle des Subjects, was die Stelle des Prädicats ein? In der Totalität geschieht dieses, das ist dieses erste Urtheil. Subject ist also das als chaotisch gesezte Sein, sofern es die organischen Affectionen veranlaßt, also in der That die Totalität des Seins selbst, aus der nichts ausgeschlossen ist, die verworrene Unendlichkeit, in der alles geschieht; folglich kann in der Constitution des Subjects unmöglich ein Irrthum sein. Aber auch nicht in der des Prädicats, denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affection, und so ist hier Irrthum um so unmöglicher, je mehr auch das Subject noch nicht vom Object geschieden ist. (S. E, LXXVII. 1. a.)

**) Vorles. 1818. Wir sind beständig darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das ursprüngliche Chaos zu entwirren. Da wir erreichen das nie vollständig, sondern immer noch ist ein großer Theil des Seins, dessen Wesen uns noch nicht aufgeschlossen, der bloß verworrene Mannigfaltigkeit für uns ist. Jene erste Form des Urtheils kann sich also überall wiederholen, ja wo immer wir in reiner Beobachtung zur Erforschung eines Gegenstandes begriffen sind, müssen wir die früheren Vorstellungen von ihm vergessen und ihn noch als ein verworrenes ansehen, wobei dann das erste Urtheil, das wir fällen, nur jenem primitiven analog sein kann, so daß für jedes Urtheil, das die Erkenn-

nicht ſagen kann, weil das wahrnehmende Subject ſelbſt, abgeſehen von dem Eindruck, auch in der chaotiſchen Totalität lebt.

§. 305.

Die wirklichen Urtheile ſind theils unvollſtändige, welche das Prädicat ſchlechthin dem Subject beilegen, theils vollſtändige, welche das Factum auf zwei Factoren zurückführen.

Die erſten heißen unvollſtändige, in wiefern jedes Urtheil in Zuſammenſein ausdrücken ſoll, hierin aber das Sein, womit as agirende zuſammen iſt, ganz unbeſtimmt bleibt. A denkt und A liebt iſt ein unbeſtimmtes Factum *).

---

niß eines Gegenſtandes anfängt, dieſes auch gilt, daß es abſolut wahr iſt, aber nur ſofern es abſolut unbeſtimmt iſt. Es darf nichts ausſagen, als daß in dem Gegenſtande eine Veränderung war, die dieſe oder jene organiſche Affection hervorgebracht hat. Gehen wir nun von hier aus weiter und legen nichts hinein als was darin lag, dann kann in unſer Urtheil nie etwas falſches kommen; und das iſt die Art, wie die Begriffe durch das Urtheil werden, wenn nur der Gegenſtand identiſch fixirt bleibt. Weil wir uns aber auf jeder auf die erſte folgenden Stufe ſchon dem gegenſtändlichen Sein gegenüberſtellen: ſo kann in ſofern ein Irrthum entſtehen, als wir entweder eine organiſche Affection, die von innen kommt, oder eine, die von einem anderen Gegenſtande ausgeht, dem beobachteten Gegenſtande beilegen. Das erſte wird ſelten vorkommen, öfter das andre, und nichts ſichert hier, als die reine Treue des Sinnes und die eigentliche Aufmerkſamkeit bei immer gegenwärtiger und immer nothwendiger Skepſis. Denn beobachten wir z. B. einen Gegenſtand: ſo nehmen wir doch nur an ihm wahr vermöge des Mediums der Luft oder des Lichts, durch welches er ſelbſt modificirt werden kann, was das Urtheil über ihn immer problematiſch laſſen muß. (Siehe E, LXXIX. 7.)

*) Beil. A, XLVI. hat eine andere Terminologie als der §., XLVIII. aber dieſelbe. — S. auch E, LXXVII. 2. —

Vorleſ. 1818. Wenn wir den ganzen Prozeß der Urtheilsbildung betrachten: ſo müſſen wir ſagen, Von unſerem primitiven Urtheile an, das eigentlich noch kein Urtheil iſt, weil beide Glieder unbeſtimmt ſind, iſt alles Weitergehen ein Uebergehen vom unbeſtimmteren zum beſtimmteren, und die Aufgabe iſt, in dem lezteren immer die urſprüngliche

Denn da kein einzelnes aus der Totalität gesondert wird, wird nur ausgesagt, daß in der Totalität alles geschieht, und dies kann nichts andres sein als die Wirkung auf die organische Function selbst *). Erst hernach, wenn mit der Beharrlichkeit das Subject bestimmt gesezt wird, tritt der Gegensaz von Wahrheit und Irrthum ein, und wird also der Irrthum möglich.

Dieses unvollständige Urtheil geht aber so nothwendig vor jedem Begriff her, wie jedes vollständige Urtheil wenigstens einen unvollständigen Begriff schon vorausgesezt.

Da das chaotische nie ganz verschwindet: so giebt es auch noch Momente, die diesem primitiven Factum analog sind, und von denen gilt dasselbe, nur mit der Ausnahme, daß innere Affectionen, die für äußere genommen werden, z. B. sausen, flimmern, dann ein Irrthum sind **), was man im primitiven auch

---

Die Aufgabe ist also Uebergang vom ersten zum lezten, ohne Irrthum einzumischen. (S. E, LXXVIII. 3.)

Dieser Randbemerkung gemäß beginnen die Vorles. 1828 und 1831. S. Beil. E, LXXVII. 1.

*) Vorles. 1818. Was nimmt hier die Stelle des Subjects, was die Stelle des Prädicats ein? In der Totalität geschieht dieses, das ist dieses erste Urtheil. Subject ist also das als chaotisch gesezte Sein, sofern es die organischen Affectionen veranlaßt, also in der That die Totalität des Seins selbst, aus der nichts ausgeschlossen ist, die verworrene Unendlichkeit, in der alles geschieht; folglich kann in der Constitution des Subjects unmöglich ein Irrthum sein. Aber auch nicht in der des Prädicats, denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affection, und so ist hier Irrthum um so unmöglicher, je mehr auch das Subject noch nicht vom Object geschieden ist. (S. E, LXXVII. 1. a.)

**) Vorles. 1818. Wir sind beständig darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das ursprüngliche Chaos zu entwirren. Und wir erreichen das nie vollständig, sondern immer noch ist ein großer Theil des Seins, dessen Wesen uns noch nicht aufgeschlossen, der bleibt verworrene Mannigfaltigkeit für uns ist. Jene erste Form des Urtheils kann sich also überall wiederholen, ja wo immer wir in reiner Beobachtung zur Erforschung eines Gegenstandes begriffen sind, müssen wir die früheren Vorstellungen von ihm vergessen und ihn noch als ein verworrenes ansehen, wobei dann das erste Urtheil, das wir fällen, nur jenem primitiven analog sein kann, so daß für jedes Urtheil, das die Erkenn-

nicht ſagen kann, weil das wahrnehmende Subject ſelbſt, abgeſehen von dem Eindrukk, auch in der chaotiſchen Totalität ſtekkt.

§. 305.

Die wirklichen Urtheile ſind theils unvollſtändige, welche das Prädicat ſchlechthin dem Subject beilegen, theils vollſtändige, welche das Factum auf zwei Factoren zurükkführen.

Die erſten heißen unvollſtändige, in wiefern jedes Urtheil ein Zuſammenſein ausdrükken ſoll, hierin aber das Sein, womit das agirende zuſammen iſt, ganz unbeſtimmt bleibt. A denkt und A liebt iſt ein unbeſtimmtes Factum *).

---

niß eines Gegenſtandes anfängt, dieſes auch gilt, daß es abſolut wahr iſt, aber nur ſofern es abſolut unbeſtimmt iſt. Es darf nichts ausſagen, als daß in dem Gegenſtande eine Veränderung war, die dieſe oder jene organiſche Affection hervorgebracht hat. Gehen wir nun von hier aus weiter und legen nichts hinein als was darin lag, dann kann in unſer Urtheil nie etwas falſches kommen; und das iſt die Art, wie die Begriffe durch das Urtheil werden, wenn nur der Gegenſtand identiſch fixirt bleibt. Weil wir uns aber auf jeder auf die erſte folgenden Stufe ſchon dem gegenſtändlichen Sein gegenüberſtellen: ſo kann in ſofern ein Irrthum entſtehen, als wir entweder eine organiſche Affection, die von innen kommt, oder eine, die von einem anderen Gegenſtande ausgeht, dem beobachteten Gegenſtande beilegen. Das erſte wird ſelten vorkommen, öfter das andre, und nichts ſichert hier, als die reine Treue des Sinnes und die eigentliche Aufmerkſamkeit bei immer gegenwärtiger und immer nothwendiger Skepſis. Denn beobachten wir z. B. einen Gegenſtand: ſo nehmen wir doch nur an ihm wahr vermöge des Mediums der Luft oder des Lichts, durch welches er ſelbſt modificirt werden kann, was das Urtheil über ihn immer problematiſch laſſen muß. (Siehe E, LXXIX. 7.)

*) Weil. A, XLVI. hat eine andere Terminologie als der §., XLVIII. aber dieſelbe. — S. auch E, LXXVII. 2. —

Vorleſ. 1818. Wenn wir den ganzen Prozeß der Urtheilsbildung betrachten: ſo müſſen wir ſagen, Von unſerem primitiven Urtheile an, das eigentlich noch kein Urtheil iſt, weil beide Glieder unbeſtimmt ſind, iſt alles Weitergehen ein Uebergehen vom unbeſtimmteren zum beſtimmteren, und die Aufgabe iſt, in dem lezteren immer die urſprüngliche

§. 306.

Aus dem Inbegriff aller vollſtändigen Urtheile entwikkelt ſich ein abſolutes Urtheil, in welchem wieder Subject und Prädicat nicht getrennt ſind.

Denn im Inbegriff aller vollſtändigen Urtheile iſt alles Sein im Zuſammenſein aufgelöſt. Denn alle Handlungen und Zuſtände eines jeden Dinges erſcheinen als durch andre in ihm geſezt d. h. als Zuſammenſein, und erſchöpfen doch zuſammen das Sein deſſelben. Und umgekehrt, das Sein aller Dinge erſcheint als Handeln jedes einzelnen nach allen Seiten hin.

Das abſolute Urtheil iſt alſo das der Identität von Sein und Thun. Alſo Rükkkehr des unvollſtändigen in das identiſche.

§. 307.

Da im primitiven Urtheil das Subject das Chaos iſt, im abſoluten aber das Subject die Welt: ſo iſt alles Denken unter der Form des Urtheils Fortſchreiten vom primitiven zum abſoluten.

Nämlich zwiſchen beide fällt die gleichzeitige Entwikkelung des angebornen Begriffsſyſtems. Der Begriff der Welt iſt die Vollendung, und durch ihn das abſolute Urtheil bedingt.

§. 308 *).

Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt von hier angeſehen nur relativ.

Nämlich das abſolute Urtheil iſt wieder ein analytiſches und alles frühere läßt ſich anſehen als Vorbereitung zu dieſem. Ehe

---

Wahrheit des erſteren zu erhalten (vergl. E, LXXVIII. 3. und zweite Randbem. unter §. 304.). Um dies aber aber richtiger ins Auge zu faſſen, müſſen wir uns erſt den Prozeß begrenzen und fragen, Was iſt denn das Ende aller Urtheilsbildung? (S. den folg. §.)

*) Vorleſ. 1818. Um uns nun hier der Regeln zu bemächtigen im Verfahren, müſſen wir erſt ſehen, welche Urtheile möglich ſind.

der Begriff der Welt vollendet iſt, iſt aber auch kein anderer Begriff vollendet; alſo alle Urtheile Mittel zum vollſtändigen Begriff zu gelangen, in dieſem aber ſchon enthalten, d. h. analytiſch. Der Unterſchied ſteht aber feſt in Bezug auf jedes einzelne für ſich geſezte Subject; alſo oben nichts zurükkzunehmen *).

§. 309.

Das unvollſtändige Urtheil ſteht dem primitiven näher und iſt mehr analytiſch; das vollkommne dem abſoluten und iſt mehr ſynthetiſch **).

Das unvollſtändige ſezt die Sphäre des Zuſammenſeins chaotiſch; das vollſtändige bildet aus Subject und Object eine gemeinſame höhere Sphäre, und nähert ſich alſo der Bildung des Weltbegriffes, wenn es über den bloßen Begriff ſeines Subjects immer hinaus geht ***).

---

*) Vergl. E, LXXVIII. 5.

**) Vergl. E, LXXVII. 2.

***) Randbem. (unmittelbar anknüpfend an die lezte Randbem. unter §. 304.). Auf dem Wege von dem einen zum andern (Schl. meint vom primitiven zum abſoluten) iſt alſo jedes Urtheil entweder überwiegend mit dem erſten oder mit dem andern verwandt. Dem erſten ſind alle Urtheile verwandt, welche noch zur Begriffsbeſtimmung beitragen; dem andern (weil in dem höchſten Subject alle auf verſchiedenen Stufen coordinirten Begriffe mit ihren Relationen enthalten ſind) alle, welche eine Gemeinſchaftlichkeit des Daſeins ausſagen. (Den Unterſchied ſ. 76. (= §. 305.) — Die doppelſeitigen Urtheile ſind nie ſo urſprünglich, wie die einfachen (88.) (= §. 317.), indem ſie nicht nur zwei einfache (als Anfänge für Beſtimmung des Subjects und des Objects) vorausſezen, ſondern auch daß jedes ſchon als beharrliches fixirt ſei. — Die Aufgabe reducirt ſich alſo auf das richtige Verfahren in einfachen Urtheilen und auf den richtigen Uebergang zu den anderen. (S. E, LXXIX. 6.) Die Richtigkeit beruht hauptſächlich auf der Regel 83. (= §. 312.). Schon die einzelne Auffaſſung und daſſelbe als Schema müſſen aus einander gehalten werden (S. E, LXXX.). Der Irrthum, mit in den Begriff aufzunehmen was nur Zuſtand iſt, wird häufig begangen. Bei Vögeln zwei Species gemacht aus Sommer- und Wintervogel. Der Irrthum des Orang-Outang. — Das ganze Diſputationsverfahren

§. 310.

Das unvollſtändige hat daher mehr Analogie mit dem Deductions=, das vollſtändige mit dem Inductionsprozeß *).

In ſofern durch das unvollſtändige Urtheil nur das Subject in ſeinem Thun aufgefaßt, alſo feſter beſtimmt wird, wie durch jeden Deductionsprozeß ein mehr einzelnes Daſein fixirt wird. Das vollſtändige bildet aus mehreren kleinen Sphären eine größere, wie auch im Inductionsprozeß geſchieht **).

---

mit Zuſammenfaſſung in Syllogismen hat keine andre Abſicht, als nachzuweiſen, daß immer richtig iſt ſubſumirt worden.

*) Vorleſ. 1822. Durch das vollſtändige Urtheil wird das Zuſammenſein des Subjects mit anderem erſt gebildet in meinem Bewußtſein; die Tendenz des Urtheils iſt alſo, aus der kleineren Sphäre des Subjects die größere ſeines beſtimmten Zuſammenſeins zu bilden. Der Inductionsprozeß bringt auch aus kleineren Sphären größere hervor; aus der Wiederholung der Auffaſſung der einzelnen Dinge entſteht der Begriff der Gattung, aus der Wiederholung der Auffaſſung der Actionen die höhere Action. Was wird durch den Deductionsprozeß geleiſtet? Die Theilung einer Sphäre. Das unvollſtändige Urtheil nun faßt auch das Subject für ſich allein in ſeinem Thun allein; es mag mehr Thätigkeit oder Zuſtand ausſagen, immer bezieht es ſich auf eine oder die andere Eigenſchaft des Subjects. Das unvollſtändige Urtheil geht alſo auf die Theilung des Gegenſtandes in ſeine relativ verſchiedenen Functionen, und muß dieſe Beziehungen aufſuchen. — Wir haben nun ſchon ſo viel gewonnen, daß wir ſagen können, Es wird ſo viel Wahrheit ſein im vollſtändigen Urtheil, als wir die Regeln des Inductionsprozeſſes anwenden, wenn wir da ſtatt Ding Action ſezen; und Alle unvollſtändigen Urtheile ſind ſo weit wahre, als wir alle Regeln des Deductionsprozeſſes dabei beobachten. Das neue, was wir ſagen werden, wird von dem andern Punkte ausgehen, vom Verhältniß jedes Urtheils zum primitiven und definitiven.

**) Randbem. Unterſchied des allgemeinen, beſonderen und einzelnen. Das allgemeine iſt immer ein analytiſches, wenn unvollſtändig; wenn vollſtändig, kann es nur eine Möglichkeit ausſagen. — Das unvollſtändige, je näher dem primitiven, um deſto mehr in der Indifferenz von einzelnem und allgemeinem.

Vorleſ. 1818. (ſ. §. 308. Vorleſ.). Es giebt vollſtändige und unvollſtändige, eigentliche und uneigentliche, wie wir ſchon

geſehen haben. Das unvollſtändige kann ſowol ein eigentliches ſein, als ein uneigentliches; das vollſtändige ſezt eigentlich ein Zuſammenſein, und iſt in ſofern immer ein eigentliches; es iſt ein weiterer Fortſchritt, als jenes, mehr in der Analogie des abſoluten, während jenes mehr in der Analogie des primitiven. Ein anderer Unterſchied iſt der zwiſchen *analytiſchen* und *ſynthetiſchen*, der gewiſſermaaßen mit dem zwiſchen eigentlichen und uneigentlichen zuſammenfällt, nur iſt der Geſichtspunkt ein andrer. Im analytiſchen Urtheil nämlich denkt man ſich den Begriff des Subjects ſo beſtimmt, daß das Prädicat daraus genommen werden kann, im ſynthetiſchen dagegen den Begriff des Subjects völlig gegeben, aber das Prädicat nicht darin liegend; im eigentlichen und uneigentlichen Urtheil haben wir dies aber unbeſtimmt gelaſſen, ob der Begriff von einem Gegenſtande ſchon gegeben iſt, oder nicht, weil wir keinen Begriff als vollendet anſehen können. So wie die uneigentlichen Urtheile in die Begriffsbildung zurükkgehen, wenn der Begriff vollſtändig wird: ſo ſind die analytiſchen Wiederholungen, eine Geneſis des Begriffs, ein Sich darüber beſinnen, was im gegebenen Begriff liegt. Iſt kein Begriff, der zwiſchen dem primitiven und abſoluten Urtheil liegt, ein vollſtändiger: ſo iſt jedes analytiſche Urtheil nur die Reſumtion eines uneigentlichen. Ein ſynthetiſches kann auch ein uneigentliches ſein, es giebt ſich aber erſt zu erkennen, wenn der Begriff des Subjects vollkommner beſtimmt iſt; es kann aber auch ein eigentliches ſein.

Wir werden dies beſſer verſtehen, wenn wir auch noch achten auf den Unterſchied der Urtheile in Beziehung auf die Quantität. Hier pflegt man *einzelne*, *beſondre* und *allgemeine* zu unterſcheiden. Iſt der Subjectsbegriff Vorſtellung eines einzelnen Dinges: ſo iſt das Urtheil ein einzelnes; iſt der Subjectsbegriff eine zuſammengefaßte Mehrheit von Dingen derſelben Art: ſo iſt das Urtheil ein beſonderes; iſt der Subjectsbegriff ein allgemeiner Begriff höherer oder niederer Art: ſo iſt das Urtheil ein allgemeines.

Beſondere Urtheile. (S. §. 314.) Z. B. Einige Pferde ſind ſchwarz. Welchen Punkt bezeichnet ſolches Urtheil? Offenbar, wenn ich wüßte, ſchwarzſein gehöre mit in den Begriff des Pferdes hinein: ſo könnte ich das Urtheil nicht fällen, weil eben alle Pferde ſchwarz wären. Wüßte ich dagegen, es gehöre nicht hinein: ſo wäre es doch etwas ganz leeres das Urtheil zu fällen, es hieße dann nur, für den Begriff des Pferdes iſt ſchwarzſein zufällig. Einen Zweck hat es nur, wenn ich ausmitteln will, welche Farben für die Pferde möglich ſind, welche nicht. Das beſondre Urtheil gehört alſo immer in die Begriffsbildung, in das Gebiet des uneigentlichen Urtheils.

Allgemeine und einzelne Urtheile. Das allgemeine Urtheil iſt von größerem Umfange, als das einzelne, indem es daſſelbe ausſagt für alle Dinge derſelben Art. Wie ſtehen aber beide in Beziehung auf ihre Dignität? Was ich von allen Dingen derſelben Art ausſage, das gehört entweder ganz und gar in den Begriff hinein, und das Urtheil iſt

alſo ein uneigentliches, oder ich weiß wenigſtens nicht, daß es in den Begriff nicht hineingehört; denn liegt das Prädicat nicht im Begriff: ſo iſt es Unrecht, wenn ich es allen Dingen derſelben Art auf die gleiche Weiſe zuſchreibe, und richtig wird das Urtheil nur ſein, ſofern es einen gewiſſen Grad von Unbeſtimmtheit hat. Vollſtändig beſtimmt aber würde es erſt, wenn auch der Grund der Differenz mit darin wäre, wenn beſtimmt wäre, warum und wie das Prädicat einigen Dingen ſo einigen anders zukomme. Iſt das Prädicat im Begriff des Subjects enthalten: dann iſt das Urtheil ganz oder zum Theil ein identiſches, und ich bilde es nur als Urtheil weiter, um zu reſumiren, oder ſofern ich nicht weiß, daß das Prädicat nicht in den Begriff hineingehört. Wir müſſen alſo ſagen, Ein allgemeines Urtheil, ſo lange es ein unvollſtändiges iſt, ſteht nicht auf dem Punkt, auf welchem es ſtehen bleiben kann; es muß entweder in die Begriffsbildung zurükkgehen, oder es muß auf den Punkt gebracht werden, daß die möglichen Differenzen noch mit hineingelegt werden. Gewiſſe Fälle ſind nun von der Art, daß man die Differenz eher fühlt, als man die Formel hat ſie aufzulöſen, und dann fällt man das Urtheil noch nicht. So iſt es z. B. mit unſeren Urtheilen über die Größe.

Ein einzelnes Urtheil, wenn es ein vollſtändiges iſt, ſagt ein Factum aus und zwar in ſeiner Vollſtändigkeit, aber es erſtrekkt ſich dann auch nicht weiter als auf das einzelne Ding im Subjectsbegriff, und iſt alſo das beſtimmteſte aber auch das kleinſte. Dagegen von einem einzelnen Urtheil, das unvollſtändig iſt, kann ich eigentlich niemals wiſſen, wiefern es ein allgemeines iſt oder nicht. Indem der andere Factor, der die Thatſache ausſagt, nicht beſtimmt wird: ſo laſſe ich auch unbeſtimmt, was in dem einzelnen Dinge der Grund dafür ſei. Wer z. B. zum erſten Male faules Holz leuchten ſieht, ſpricht dies als einzelnes Urtheil aus Faules Holz leuchtet, läßt aber damit völlig unbeſtimmt, was der Grund davon ſei und welche Eigenſchaften der Atmoſphäre dazu gehören. Wie kann das Urtheil ein beſtimmtes werden? Auf zwiefache Weiſe, wenn es in ein allgemeines verwandelt wird, z. B. alles faule Holz leuchtet im dunklen, oder wenn es ein vollſtändiges wird, d. h. wenn der andre Factor dazu kommt, in welchem Falle es dann ein einzelnes bleibt, eine Ausſage über ein Verhältniß eines einzelnen Dinges.

Wir ſehen alſo, es giebt gewiſſe Urtheile, die durchaus nur Uebergangspunkte ſind, und andre, welche ſich ſchon durch ihre Form zu erkennen geben, die, wenn ſie nur richtig ſind, ſo wie ſie ſind feſtſtehen, alſo ihre vollkommne Beſtimmtheit in ſich haben. Es kommt alſo nur darauf an, den Grad der Beſtimmtheit jedes Urtheils zu erkennen, und im Fortſchreiten von einem geringeren Grade der Beſtimmtheit zu einem höheren auf dem rechten Wege zu bleiben. Das Urtheil, welches beſtimmter ſein will, muß weiter entfernt ſein vom primitiven und dem abſoluten näher; dieſen Kanon der Beſtimmtheit muß man im Bewußt-

ſein haben. Es iſt alſo das nächſte, das Verhältniß der verſchiedenen Arten von Urtheilen zu den beiden Endpunkten zu klarem Bewußtſein zu bringen. Das unvollſtändige Urtheil haben wir geſehen liegt ſchon an ſich dem primitiven näher als das vollſtändige. Welches unvollſtändige aber liegt dem primitiven am nächſten und welches dem abſoluten? (§. 311.) Wir müſſen auf das Subject ſehen und auf das Prädicat. Betrachten wir ein einzelnes unvollſtändiges Urtheil: ſo iſt man dem primitiven Urtheil um ſo näher, je allgemeiner der Subjectsbegriff und je kleiner der Prädicatsbegriff iſt. Der urſprüngliche Subjectsbegriff iſt das Einwirken der chaotiſchen Totalität, das urſprüngliche Prädicat im primitiven Urtheil iſt die organiſche Affection auf einen einzelnen Punkt der chaotiſchen Totalität bezogen. Da iſt alſo der Subjectsbegriff Maximum, der Prädicatsbegriff Minimum, ſo daß wir dem primitiven Urtheil nahe ſind, wenn wir einen weitumfaſſenden Subjectsbegriff haben und etwas geringfügiges von ihm ausſagen, welches der Punkt iſt, von welchem die Fortſchreitung ausgehen muß. Wogegen je kleiner der Subjectsbegriff iſt und je größer je mehr in ſich faſſend der Prädicatsbegriff, deſto mehr entfernen wir uns vom primitiven. Soll aber das Urtheil ſeinem Inhalte nach mehr ausſagen: ſo kann das nur geſchehen, wenn der Begriff vollſtändiger beſtimmter wird, wenn in den Subjectsbegriff mehr hineinkommt. Die Vervollſtändigung des Urtheils hängt alſo lediglich ab von der gleichzeitig ſich entwikkelnden Begriffsbildung. Indem aber dieſe Fortſchreitung geſchieht, muß die eigentliche Beilegung dieſelbe bleiben, und dies fällt lediglich der Reinheit der Wahrnehmung anheim, durch welche vom primitiven Urtheil aus das Denken erſt allmählig ein beſtimmteres wird.

In Beziehung auf dieſe Beilegung ſelbſt entſteht nun noch eine neue Betrachtung. Sie iſt an und für ſich Indifferenz von Action und Paſſion. Das unvollſtändige Urtheil, das das Prädicat dem Subject ſimpliciter beilegt, ignorirt ſahen wir, ob das Prädicat im Begriff des Subjects liege oder nicht, ob das Urtheil ein eigentliches ſei oder ein uneigentliches, und ſelbſt wenn ausgemittelt wäre, daß es ein eigentliches ſei: ſo läßt es doch ganz unbeſtimmt, welchen Antheil das Subject und welchen der unbeſtimmt gelaſſene Coefficient hat, unbeſtimmt alſo, ob im Subject nur die Möglichkeit ſei, daß ihm die ausgeſagte Beſchaffenheit zukomme, oder ob in dem Subject ſelbſt der Grund zur Ausſage liege, die Tendenz, die Beſchaffenheit unter gewiſſen Bedingungen hervorzubringen. Wir haben alſo zwei Stufen des unvollſtändigen Urtheils, die erſte, wo reine Indifferenz iſt zwiſchen Action und Paſſion, wo im Urtheil gar keine Veranlaſſung liegt, entweder mehr die eine oder mehr die andre vorauszuſezen, die zweite, wo beides einander beſtimmt entgegengeſezt, wo das Prädicat beſtimmt entweder als Action oder als Paſſion angeſehen wird. Wie ſtehen nun beide Stufen zu den beiden Endpunkten? Offenbar liegt die Form, wo das Prädicat in der Indifferenz von Action und Paſſion alſo bloß als Zuſtand geſezt wird (ſ. §. 317.), dem

primitiven Urtheil näher, denn das Subject erſcheint dann eigentlich nur als der Ort, in dem ſich eine Veränderung ereignet, ohne daß das Verhältniß ſeines Weſens zur Veränderung beſtimmt wird, und eben nur dies und nichts anderes geſchieht im primitiven Urtheil immer. Wogegen ſobald die Beilegung entſchieden entweder eine active oder eine paſſive iſt, die weitere Entfernung vom primitiven Urtheil nicht zu verkennen iſt, wie denn immer eine Vermehrung der Erkenntniß darin gegeben iſt. Nun iſt dies immer noch kein vollſtändiges Urtheil, denn der Coefficient, von dem im Fall der Paſſion die Wirkung ausgeht und der im Fall der Action nur ein mitwirkendes iſt, kann noch völlig unbeſtimmt ſein; aber es liegt in dieſer beſtimmten Faſſung des Urtheils doch ſchon die Aufgabe den andern Factor aufzuſuchen. Wenn wir alſo auf dieſe Differenz ſehen zwiſchen dem unbeſtimmten unvollſtändigen Urtheil, in welchem bloß ein Zuſtand ausgeſagt wird, und dem beſtimmten, das ein Thun oder Leiden ausſagt: ſo iſt der Uebergang von jenem zu dieſem eine Vermehrung des Urtheils ſeinem Inhalte nach, weil aus dem unbeſtimmten ein beſtimmtes wird, und da müſſen wir nur jedesmal unterſuchen, ob wir den Uebergang auch mit Recht gemacht haben. Allein hier läßt ſich kein anderer Kanon geben, als die Rückweiſung auf den Zuſtand, in welchem ſich der Begriff des Subjects befindet. Nämlich wenn ich von einem Gegenſtande etwas ausſage unter der Form eines Leidens: ſo liegt dieſes Urtheil darin, ſo hat es dieſen Inhalt, Es hat etwas anderes $= x$ auf mein Subject gewirkt. Aber ich habe keinen Grund die Wirkung als ein Leiden anzuſehen, wenn nicht im Begriff des Subjects entweder allgemein oder beſtimmt dieſes liegt, daß ein Etwas in ihm dieſe Wirkung hervorbringen kann. So lange ich dieſes im Begriff des Subjects nicht nachweiſen kann, ſo lange habe ich auch kein Recht das Urtheil auf dieſe Weiſe zu beſtimmen, ſondern ich muß es dann in jener Unbeſtimmtheit laſſen; es muß mir alſo im Subject ſelbſt gleichſam die Function zu dem gegeben ſein, was ich als ſein Leiden von ihm ausſagen will. So wie, wenn die Ausſage eine active iſt: ſo iſt das Urtheil nur ein eigentliches, ſofern die Thätigkeit in ſolcher Beſtimmtheit ausgeſagt iſt, daß ſie nicht ſchon im Weſen des Dinges liegt. Wenn ich einen Gegenſtand als einen ſichtbaren ſeze: ſo liegt darin, daß er dem menſchlichen Auge eine Farbe und eine beſtimmte Begrenzung darſtellt. Nur welche die Grenze und welche die Farbe ſei, muß unbeſtimmt ſein, wenn das Urtheil ein eigentliches ſein ſoll; aber die Function der Thätigkeit im allgemeinen muß auch im Begriff ſchon liegen wenn ich ein ſo beſtimmtes Urtheil fällen will; anders muß ich es unbeſtimmt laſſen. — (S. §. 315.). —

Endlich iſt noch auf folgendes zu ſehen. Wir ſahen, das Urtheil gewinnt an Inhalt, wenn der Subjectsbegriff beſtimmter wird, und dann muß die Beilegung nur identiſch bleiben; dann aber auch, das Urtheil gewinnt an Inhalt, wenn der Prädicatsbegriff an Inhalt gewinnt, alſo die Ausſage vergrößert wird. Z. B. Wenn ich einen Ge-

genſtand ausgezeichnet habe im Urtheil als einen leuchtenden: ſo habe ich eine organiſche Affection von ihm ausgeſagt. Sage ich nun dazu, daß er auch wärme: ſo ſage ich in demſelben Urtheil eine doppelte organiſche Affection aus und in dem Zuſtand des Dinges die Identität beider. Nun haben wir ſchon früher geſehen, wie überall ein vermittelndes iſt zwiſchen dem Gegenſtande und der organiſchen Affection; alſo iſt immer erſt auszumitteln, wiefern die Affection ihren Siz hat im Gegenſtande oder im vermittelnden. Aber wenn man die erſte Affection im Gegenſtande gefunden hat: ſo macht man gewöhnlich den Fehler, daß man die zweite Affection davon abhängig macht. Nur wenn man die Beſtimmung ganz aufs neue macht bei jeder Beilegung, iſt man ſicher über die Identität. Thut man das nicht: ſo entſtehen Irrthümer daraus, daß man das Urtheil genauer machen will. Die Phyſik iſt voll Beiſpiele dieſer Art. — (S. §. 316.). —

Nun zur Differenz der unvollſtändigen Urtheile, ſofern ſie entweder allgemeine ſind oder einzelne. Wenn wir ein allgemeines Urtheil fällen: ſo iſt die Form dieſe, Alles a iſt b. Nun fragt ſich, Woher haben wir dieſe Allgemeinheit? Wir müſſen dabei ſehen auf die beiden Seiten des Begriffbildungsprozeſſes. Ruht nun die Allgemeinheit im Urtheil auf dem Deductionsprozeß: ſo muß das allgemeine unvollſtändige Urtheil immer ein identiſches ſein, ſei es mittelbar oder unmittelbar; denn durch die bloße Formel des Gegenſazes kann ich dem Gegenſtande nichts beilegen, was nicht in dieſer Formel liegt. Je untergeordneter allerdings der Begriff als ein allgemeiner, je complicirter der Gegenſaz ſchon iſt, durch deſto mehrere Glieder kann ich vielleicht hindurchgehen müſſen, um das aufgeſtellte im Gegenſtande zu finden, aber das iſt bloß Recapitulation deſſen, was im Deductionsprozeß mitgedacht war; eine Beilegung, die ein eigentliches Urtheil wäre, kann auf dieſe Weiſe nicht entſtehen, weil durch Deduction durchaus nur das Sein, nicht das Zuſammenſein des Dinges ausgeſagt wird. Soll alſo das Urtheil ein eigentliches ſein: ſo muß die Allgemeinheit entſtanden ſein auf dem Wege der Bildererzeugung, und es muß die Formel haben, daß überall, wo ich einen Gegenſtand finde, den ich unter ein allgemeines Bild ſubſumire, ich in ihm noch etwas finde, was im allgemeinen Bilde noch nicht liegt. Wie komme ich aber zu dieſer Allgemeinheit, da das immer nur ein einzelner Prozeß iſt, wenn ich ein einzelnes Bild mit dem allgemeinen vergleiche? Wir müſſen ſagen, Die Allgemeinheit in ſolchem Urtheil iſt immer nur problematiſch; allgemeingültig wird ſie nicht eher, als bis beide Seiten der Begriffsbildung ſich im Subjectsbegriff vollkommen durchdrungen haben, d. h. alſo, Aus der bloßen Beobachtung kann uns kein allgemeines unvollſtändiges Urtheil entſtehen, wenn nicht zu ihr, zur Induction, die Deduction hinzukommt. Nun aber iſt offenbar, daß wir gar häufig ſolche vorläufige allgemeine Urtheile fällen, weil jene Durchdringung immer ſehr ſpät kommt: es fragt ſich alſo, welchen Werth ſie haben. Als allgemein angeſehen haben ſie nur einen prakti-

ſchen, d. h. ich habe nur das Recht jeden Gegenſtand zufolge dieſes allgemeinen Urtheils zu behandeln, bis ſich mir eine Ausnahme davon ergiebt, und dieſes Recht iſt um ſo größer, je größer die empiriſche Allgemeinheit iſt; ſo wie ich aber dieſe Urtheile anſehe von der Seite des reinen Denkens: ſo iſt ihre Allgemeinheit nur eine chaotiſche, der ganze Umfang der Exiſtenz des Gegenſtandes iſt mir nicht gegeben. Man denke ſich ein Klima, wie bei uns, wo es zu beſtimmten Zeiten keine Gewächſe giebt: ſo wird das allgemeine Urtheil dieſes ſein, Alle Pflanzen haben einen periodiſchen Wechſel zwiſchen Leben und Tod. Aber dieſe Allgemeinheit iſt keine wahre, 1. weil wir nie einen Nullpunkt, 2. weil wir niemals vollkommne Gleichheit des periodiſchen Todes annehmen können. Von Seiten des reinen Erkennens kann alſo jenes Urtheil nie ein allgemeines ſein; wir können es fällen, aber nur als ein problematiſches, oder wir müſſen ſeinen Umfang beſtimmen, ſonſt müſſen wir Rükkſchritte machen. Der gewöhnliche Gang iſt, daß Ausnahmen gemacht werden, daß man alſo ſagt, Einige Pflanzen ſterben nicht periodiſch, aber dann wird auch die Allgemeinheit des Urtheils aufgehoben. Wenn man aber gleich von vorne herein nicht mehr Beſtimmtheit in das Urtheil legt, als darin liegt, und wenn man auch den Prädicatsbegriff gleich in ſeinen Differenzen aufzufaſſen ſucht, bis ſich aus der Oſcillation von poſitivem und negativem der Umfang beſtimmt und das Urtheil ſich als allgemeines aber auf begrenzte Weiſe feſtſezt: ſo kann man ſich alle Irrthümer und Rükkſchritte erſparen. (S. §. 312.)— Nun aber wenn wir auf das allgemeine Urtheil beſonders wieder anwenden, daß das unvollſtändige Urtheil gewinnt durch Vervollſtändigung des Prädicats: ſo hat dieſe eine doppelte Richtung, daß die organiſche Affection objectiven Gehalt bekommt und wahre Function des Gegenſtandes ausſagt, dann daß in dieſe, die ein allgemeiner Begriff ſein kann und ein beſonderer, etwas beſtimmteres hineinkommt. Das allgemeine Urtheil hat immer die Tendenz, die organiſche Affection in eine Function des Gegenſtandes ſelbſt überzutragen; ſo wie ich etwas ausſage von allen Dingen einer und derſelben Art: ſo will ich es auch auf alle auf die gleiche Weiſe zurükkführen. Hiebei geht auch nicht leicht ein Fehler vor, wohl aber geht oft die Allgemeinheit der Beilegung verloren, wenn man den allgemeineren Begriff des Prädicats mehr beſonders machen und eine genauere Beſtimmtheit hinzufügen will. Hier hat man alſo wieder genau zu achten auf die Identität der Beilegung. —

Das Weſen eines einzelnen Urtheils beſteht darin, ein beſtimmteres Prädicat zu haben, als das allgemeine haben kann. Denke ich mir einen allgemeinen Begriff, und von demſelben irgend eine Beſchaffenheit ausgeſagt: ſo kann, wenn nun ein einzelnes Ding zum Subject gemacht wird, von dieſem nicht mehr daſſelbe prädicirt werden, ſondern nur eine beſtimmte Modification davon, wie das einzelne Subject nichts iſt als eine beſtimmte Modification des allgemeinen. Hieraus geht hervor, daß das einzelne Urtheil nicht kann abgeleitet werden aus dem all-

gemeinen auf dem Wege der Deduction, weil in dem allgemeinen nur die Möglichkeit mannigfaltiger Modificationen gesezt ist, sondern daß es nur entstehen kann auf dem Wege der Wahrnehmung, des Inductionsprozesses.

Das Subject im einzelnen Urtheil ist die bestimmte Vorstellung eines einzelnen Dinges, also immer ein Begriff, weil das einzelne Ding auch wieder die Einheit ist zu einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. Darum ist zu achten auf die verborgene Allgemeinheit, die der bestimmten Vorstellung des einzelnen Dinges einwohnt, in Beziehung auf welche, so sehr auch die größere Bestimmtheit im einzelnen Urtheil hervorragt, doch gesagt werden muß, daß auch das einzelne Urtheil immer noch etwas chaotisches in sich hat. Sage ich von einem Dinge ein Handeln aus oder ein Leiden, und denke ich, daß es ein mannigfaltiges ist in seiner Einheit: so lege ich das Prädicat dem Subject in sofern auf eine unbestimmte Weise bei, wiefern ich nicht weiß, auf welcher Entwikkelungsstufe das Subject steht. Wüßte ich das: so würde ich die nähere Bestimmtheit aufnehmen. Seze ich das Subject bloß in seiner Einheit ohne seine nähere Mannigfaltigkeit: so wartet das Urtheil noch auf seine nähere Bestimmtheit. Das gilt von jedem Urtheil, das mit Recht als ein einzelnes synthetisches angesehen werden kann; so bestimmt daher ein solches auch aussieht: so ist es doch seiner Natur nach immer noch eine Aufgabe. Ueberall sehen wir hier in dem Urtheil die zwiefache Beziehung, auf der einen Seite auf das primitive, und auf der andern auf das absolute. Im Vergleich mit dem primitiven ist es eine Annäherung an das absolute, weil es eine größere Bestimmtheit enthält als jenes; im Vergleich mit dem absoluten ist es noch dem primitiven verwandt, weil immer noch chaotisches in ihm ist. So lange das statt findet, so lange enthält es die Aufgabe das Fortschreiten zum absoluten fortzusezen, die Entfernung vom primitiven zu vergrößern, die vom absoluten zu vermindern.

Können Sicherheit und Wahrheit nur sein im stätigen Fortschreiten zum absoluten: so können wir als Kanon nur dieses festsezen, daß fortgedacht werden muß in immer gleicher Besonnenheit; wo das Urtheil am Inductionsprozeß hängt, in Reinheit der Wahrnehmung, wo am Deductionsprozeß, im vollen Bewußtsein dessen, was in der Beziehung der Gegensäze auf einander gesezt ist. Aber auch von der Urtheilsbildung muß gelten, was wir von der Begriffsbildung ausgesagt haben, daß sie kein continuum ist und also an den verschiedensten Punkten zugleich anfängt. Daher müssen wir bei den Urtheilen nicht allein sehen auf die Resumtion des Inhaltes, sondern auch auf die Art, wie im freien Denken von einem Urtheil zum andern übergegangen und eins ans andre geknüpft wird. Doch dies gehört nicht hieher, sondern in die Combination, nur dürfen wir hier, in der Construction der eigentlichen Urtheile, die Anknüpfungspunkte dafür nicht übergehen. Nun ist das allgemeine Urtheil als solches wesentlich Eins, das einzelne aber mannigfaltig, denn dieses

ſchen, d. h. ich habe nur das Recht jeden Gegenſtand zufolge dieſes allgemeinen Urtheils zu behandeln, bis ſich mir eine Ausnahme davon ergiebt, und dieſes Recht iſt um ſo größer, je größer die empiriſche Allgemeinheit iſt; ſo wie ich aber dieſe Urtheile anſehe von der Seite des reinen Denkens: ſo iſt ihre Allgemeinheit nur eine chaotiſche, der ganze Umfang der Exiſtenz des Gegenſtandes iſt mir nicht gegeben. Man denke ſich ein Klima, wie bei uns, wo es zu beſtimmten Zeiten keine Gewächſe giebt: ſo wird das allgemeine Urtheil dieſes ſein, Alle Pflanzen haben einen periodiſchen Wechſel zwiſchen Leben und Tod. Aber dieſe Allgemeinheit iſt keine wahre, 1. weil wir nie einen Nullpunkt, 2. weil wir niemals vollkommne Gleichheit des periodiſchen Todes annehmen können. Von Seiten des reinen Erkennens kann alſo jenes Urtheil nie ein allgemeines ſein; wir können es fällen, aber nur als ein problematiſches, oder wir müſſen ſeinen Umfang beſtimmen, ſonſt müſſen wir Rükkſchritte machen. Der gewöhnliche Gang iſt, daß Ausnahmen gemacht werden, daß man alſo ſagt, Einige Pflanzen ſterben nicht periodiſch, aber dann wird auch die Allgemeinheit des Urtheils aufgehoben. Wenn man aber gleich von vorne herein nicht mehr Beſtimmtheit in das Urtheil legt, als darin liegt, und wenn man auch den Prädicatsbegriff gleich in ſeinen Differenzen aufzufaſſen ſucht, bis ſich aus der Oſcillation von poſitivem und negativem der Umfang beſtimmt und das Urtheil ſich als allgemeines aber auf begrenzte Weiſe feſtſetzt: ſo kann man ſich alle Irrthümer und Rükkſchritte erſparen. (S. §. 312.)— Nun aber wenn wir auf das allgemeine Urtheil beſonders wieder anwenden, daß das unvollſtändige Urtheil gewinnt durch Vervollſtändigung des Prädicats: ſo hat dieſe eine doppelte Richtung, daß die organiſche Affection objectiven Gehalt bekommt und wahre Function des Gegenſtandes ausſagt, dann daß in dieſe, die ein allgemeiner Begriff ſein kann und ein beſonderer, etwas beſtimmteres hineinkommt. Das allgemeine Urtheil hat immer die Tendenz, die organiſche Affection in eine Function des Gegenſtandes ſelbſt überzutragen; ſo wie ich etwas ausſage von allen Dingen einer und derſelben Art: ſo will ich es auch auf alle auf die gleiche Weiſe zurükkführen. Hiebei geht auch nicht leicht ein Fehler vor, wohl aber geht oft die Allgemeinheit der Beilegung verloren, wenn man den allgemeineren Begriff des Prädicats mehr beſondern machen und eine genauere Beſtimmtheit hinzufügen will. Hier hat man alſo wieder genau zu achten auf die Identität der Beilegung. —

Das Weſen eines einzelnen Urtheils beſteht darin, ein beſtimmteres Prädicat zu haben, als das allgemeine haben kann. Denke ich mir einen allgemeinen Begriff, und von demſelben irgend eine Beſchaffenheit ausgeſagt: ſo kann, wenn nun ein einzelnes Ding zum Subject gemacht wird, von dieſem nicht mehr daſſelbe prädicirt werden, ſondern nur eine beſtimmte Modification davon, wie das einzelne Subject nichts iſt als eine beſtimmte Modification des allgemeinen. Hieraus geht hervor, daß das einzelne Urtheil nicht kann abgeleitet werden aus dem al-

gemeinen auf dem Wege der Deduction, weil in dem allgemeinen nur die Möglichkeit mannigfaltiger Modificationen gesezt ist, sondern daß es nur entstehen kann auf dem Wege der Wahrnehmung, des Inductionsprozesses.

Das Subject im einzelnen Urtheil ist die bestimmte Vorstellung eines einzelnen Dinges, also immer ein Begriff, weil das einzelne Ding auch wieder die Einheit ist zu einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. Darum ist zu achten auf die verborgene Allgemeinheit, die der bestimmten Vorstellung des einzelnen Dinges einwohnt, in Beziehung auf welche, so sehr auch die größere Bestimmtheit im einzelnen Urtheil hervorragt, doch gesagt werden muß, daß auch das einzelne Urtheil immer noch etwas chaotisches in sich hat. Sage ich von einem Dinge ein Handeln aus oder ein Leiden, und denke ich, daß es ein mannigfaltiges ist in seiner Einheit: so lege ich das Prädicat dem Subject in sofern auf eine unbestimmte Weise bei, wiefern ich nicht weiß, auf welcher Entwikkelungsstufe das Subject steht. Wüßte ich das: so würde ich die nähere Bestimmtheit aufnehmen. Seze ich das Subject bloß in seiner Einheit ohne seine nähere Mannigfaltigkeit: so wartet das Urtheil noch auf seine nähere Bestimmtheit. Das gilt von jedem Urtheil, das mit Recht als ein einzelnes synthetisches angesehen werden kann; so bestimmt daher ein solches auch aussieht: so ist es doch seiner Natur nach immer noch eine Aufgabe. Ueberall sehen wir hier in dem Urtheil die zwiefache Beziehung, auf der einen Seite auf das primitive, und auf der andern auf das absolute. Im Vergleich mit dem primitiven ist es eine Annäherung an das absolute, weil es eine größere Bestimmtheit enthält als jenes; im Vergleich mit dem absoluten ist es noch dem primitiven verwandt, weil immer noch chaotisches in ihm ist. So lange das statt findet, so lange enthält es die Aufgabe das Fortschreiten zum absoluten fortzusezen, die Entfernung vom primitiven zu vergrößern, die vom absoluten zu vermindern.

Können Sicherheit und Wahrheit nur sein im stätigen Fortschreiten zum absoluten: so können wir als Kanon nur dieses festsezen, daß fortgedacht werden muß in immer gleicher Besonnenheit; wo das Urtheil am Inductionsprozeß hängt, in Reinheit der Wahrnehmung, wo am Deductionsprozeß, im vollen Bewußtsein dessen, was in der Beziehung der Gegensäze auf einander gesezt ist. Aber auch von der Urtheilsbildung muß gelten, was wir von der Begriffsbildung ausgesagt haben, daß sie kein continuum ist und also an den verschiedensten Punkten zugleich anfängt. Daher müssen wir bei den Urtheilen nicht allein sehen auf die Resumtion des Inhaltes, sondern auch auf die Art, wie im freien Denken von einem Urtheil zum andern übergegangen und eins ans andre geknüpft wird. Doch dies gehört nicht hieher, sondern in die Combination, nur dürfen wir hier, in der Construction der eigentlichen Urtheile, die Anknüpfungspunkte dafür nicht übergehen. Nun ist das allgemeine Urtheil als solches wesentlich Eins, das einzelne aber mannigfaltig, denn dieses

§. 311.

Das unvollſtändige Urtheil iſt deſto leerer, je unbeſtimmter der Subjectsbegriff, und deſto unbeſtimmter, je ſpecieller der Prädicatsbegriff gefaßt iſt *).

---

hat nur Werth, ſofern ich es als Theil eines Aggregates von Urtheilen anſchaue. Dies vorausgeſezt, treibt das einzelne Urtheil auf das architektoniſche Verfahren hin; denn die Mannigfaltigkeit der einzelnen Urtheile iſt ein chaotiſches. Und hier haben wir das Maaß für die Vollkommenheit des einzelnen unvollſtändigen Urtheils an und für ſich; es muß nämlich darin eine Anleitung ſein zu dieſem architektoniſchen Verfahren. So lange in einem einzelnen Urtheil dieſe Anleitung nicht liegt, ſo lange hat es nicht den Grad von Beſtimmtheit, den es als ein einzelnes und unvollſtändiges Urtheil haben kann. Jedes allgemeine unvollſtändige Urtheil dagegen, wenn es zu dem gehörigen Grade der Vollkommenheit gebracht iſt, führt ſeiner Natur nach auf das heuriſtiſche Verfahren. Denn der Subjectsbegriff als ein allgemeiner läßt mehrere Modificationen zu, der Prädicatsbegriff aber kann nicht ſpecieller ſein als der Subjectsbegriff, folglich faßt auch er eine Mannigfaltigkeit von Modificationen unter ſich. Iſt nun die Unbeſtimmtheit, die der Allgemeinheit anhängt, klar eingeſehen: ſo muß mit darin liegen die Anleitung dieſe mannigfaltigen Modificationen aufzuſtellen; woher die Neigung, zu der Einheit des allgemeinen Urtheils eine Mannigfaltigkeit einzelner Urtheile zu ſuchen, die verſchieden aber coordinirt ſind; es entſteht dadurch das Aufſuchen analoger Einzelheiten, und das iſt eben das heuriſtiſche Verfahren, von einem einzelnen aus ein anderes einzelnes zu ſuchen. Wenn die Begriffe, welche das Urtheil bilden, noch nicht mit Klarheit gedacht ſind: ſo können ſie dieſe Anleitung nicht geben, und die Vollkommenheit des Urtheils wird daran gemeſſen, wie productiv es iſt. Bei der gewöhnlichen Behandlung dieſes Gegenſtandes macht man einen Unterſchied zwiſchen Deutlichkeit und Lebendigkeit des Erkennens. Die Deutlichkeit iſt nichts anderes als die Beſtimmtheit, und die Lebendigkeit iſt nichts anders als die Productivität. Das Urtheil iſt nur in dem Maaß beſtimmt als es lebendig iſt, und umgekehrt.

*) Vorleſ. 1822. Die Leerheit des Urtheils iſt die Annäherung an das abſolut identiſche a=a; alle Materie fehlt, es iſt nur die Wiederholbarkeit. Ein vollſtändiges Urtheil, weil es ein Zuſammenſein ſezt, iſt immer ein Hinzufügen, und alſo an ſich nie leer. Der Subjectsbegriff iſt unbeſtimmt, wenn das Subject entweder nicht begrenzt oder nicht gehörig getheilt iſt; im erſten Fall fehlt ihm die Einheit, im zweiten die beſtimmte Vielheit. Iſt die Einheit nicht beſtimmt: ſo iſt auch nicht ſtimmt, wovon ich etwas ausſage; es iſt dann bloß der Begriff der Action

§. 312.

Das unvollständige allgemeine Urtheil kann nur Resultat der Beobachtung eines jeden der beiden Glieder sein; seine Wahrheit beruht darauf, daß der beobachtete Begriff immer in demselben Umfang ist gedacht worden.

§. 313.

Man kann von dem unvollständigen allgemeinen Urtheil nicht in höhere Sphären gehen, ohne eine Reihe von Actionen vorauszusezen, die nicht erfolgt ist.

§. 314.

Das unvollständige Urtheil als besonderes angesehen (Schema ist das einzelne) fällt in den Bildungsprozeß eines niederen einem schon bekannten höheren untergeordneten Begriffs *).

---

ausgesagt. Ist das Subject noch nicht getheilt: so weiß ich im voraus, daß ich etwas nicht von dem ganzen Gegenstande aussage, aber ich weiß nicht, wovon überwiegend.

*) Randbem. Das besondre Urtheil (85.) (= §. 314.) sagt aus die Ungewißheit in Beziehung des Prädicats auf das höhere Schema, und hält also den Ueberzeugungszustand in Bezug auf die Begriffsbildung in seinem rechten Maaß. Jedes besondre Urtheil sezt die Möglichkeit eines coordinirten entgegengesezten. Je mehr diese verschwindet, desto mehr geht es in allgemeineres über. Es kann aber früher ohne Nachtheil allgemein werden, wenn das Prädicat unbestimmt ist (82.) (= §. 311.). Z. B. Wenn man blühen nur versteht von dem der Fructification vorangehenden: so kann man sagen Alle Pflanzen blühen. — Indem nun aber die einfachen Urtheile den Begriff zur Erklärung steigern, sind sie nur ein einseitiges Verfahren. Schon im ersten Moment, wenn in Bezug auf eine organische Erfüllung eins herausgenommen wurde, konnte nicht das übrige null gesezt werden, sondern Bestimmung und Gemeinschaftlichkeit müssen immer gleichen Schritt gehen. Weil nun diese Urtheile auf die Gemeinschaftlichkeit des Seins gar keine Beziehung nehmen: sind sie unvollständige. In ihnen selbst sind aber wieder zu unterscheiden nach Maaßgabe der intransitiven und transitiven Verba solche, in denen der andre Factor ganz ignorirt wird, z. B. Der Baum blüht,

§. 315.

Das unvollſtändige Urtheil, in wiefern es den andern Factor indirect als x ſezt (was freilich in der Form deſſelben nicht herauszutreten braucht und ſelten heraustritt), iſt ſchon als Uebergang zum vollſtändigen anzuſehen.

§. 316.

Das unvollſtändige Urtheil, den anderen Factor ignorirend, muß ſich hüten nicht mehr auszuſagen, was den Thätigkeitsgrad des Subjects betrifft, als in der Wahrnehmung geweſen iſt.

§. 317.

Wie daher das uneigentliche Urtheil dem eigentlichen vorangeht: ſo muß die unbeſtimmtere Ausſage unter der Form des Zuſtandes der beſtimmteren unter der Form der Action oder Paſſion von einem anderen vorangehen.

§. 318.

Die eigenthümliche Richtigkeit des vollſtändigen Urtheils beruht theils auf der richtigen Beſtimmung des anderen Factors, theils auf der richtigen Beſtimmung des Antheils beider.

---

und ſolche, in denen er nur latitirt, d. h. eigentlich chaotiſch geſezt wird, z. B. Der Schriftſteller lehrt, wo jemand vorausgeſezt wird, oder Die Sonne wärmt (87. 86.) (= §. 316. 315.). Beim intranſitiven muß alſo immer ein Antheil der Gemeinſchaftlichkeit (als der eigentlichen Urſache) anheimgeſtellt bleiben, und daher der Zuſtand nie als im beſtimmten Sein allein gegründet gedacht werden. Das tranſitive geht weiter; denn es ſezt ſchon eine Sphäre der Gemeinſchaftlichkeit.

§. 319.

Nur derjenige Factor kann als Subject gesezt werden, dem das Resultat auch im unvollständigen Urtheil könnte beigelegt werden.

§. 320.

Nicht jede Erweiterung des Urtheils, in der ein Subjectsbegriff vorkommt, ist eine Objectsbestimmung.

Das Eis schmilzt an der Luft ist kein vollständiges Urtheil, wohl aber Das Eis schmilzt durch die Wärme.

§. 321.

Das Object kann ein mitwirkendes sein, oder auch ein reines, in welchem gewirkt werden soll.

§. 322.

Das mitwirkende kann nur durch Induction gefunden werden, und die Gewißheit steht in umgekehrtem Verhältniß mit der Erwartung einer Instanz.

§. 323.

Das reine Object ist auch als ein handelndes zu sezen, weil das handelnde zugleich ein leidendes sein muß. Daher ist das Urtheil, worin es nur als leidend erscheint, ein auf seine Ergänzung wartendes.

§. 324.

Wenn die Thätigkeit des Subjects mit ihrer Wirkung auf das Object zugleich ausgedrükkt wird: so kann leicht mehr in der Aussage sein, als in der Wahrnehmung war *).

---

*) Den Abschnitt über das vollständige Urtheil §. 318—324. beginnen die Vorles. 1818 wie der Text in §. 318. 319. Dann aber fahren sie so fort,

Wir müssen nun das vollständige Urtheil nach seinen verschiedenen

Formen faſſen. — Der urſprüngliche Ausdrukk des primitiven Urtheils iſt das impersonelle Verbum. Dieſes ſezt kein Subject, ſondern ſagt bloß die Thatſache an und für ſich aus. Der urſprüngliche Ausdrukk des unvollſtändigen Urtheils iſt die reine Verbindung von Hauptwort und Zeitwort. Das Hauptwort ſezt das Subject; das Zeitwort bringt das Prädicat in Beziehung auf das Subject. Dieſe einfache Form iſt Grundregel des Sazes. Erweitert ſie ſich in die andre, daß das Prädicat als Beiwort ausgedrükkt wird und an die Stelle des eigentlichen gehaltvollen Zeitwortes die bloße Form des Zeitwortes tritt, die ſogenannte Copula: ſo iſt das nur eine ſcheinbare Erweiterung; es iſt nur eine Zerfällung des Prädicats, welche genau betrachtet keinen Zwekk hat, als das Urtheil ſo zu geſtalten, daß es deſto leichter in ein anderes Urtheil kann verflochten werden. Ein unvollſtändiges Urtheil kann ſich ſcheinbar erweitern auch dadurch, daß dem Subject und daß dem Prädicat eine Bedingung hinzugefügt wird; denn es bleibt demohnerachtet in ſeinem Charakter, daß es nicht ſcheidet, ob das Prädicat dem Sein zukommt oder dem Zuſammenſein des Subjects. Was iſt nun die eigentliche Form des vollſtändigen Urtheils, in welchem der zweite Factor mitgeſezt iſt? Es muß noch ein Begriff ins Urtheil hineinkommen, der ebenfalls ein Subjectsbegriff iſt. Nun ſind aber die Subjectsbegriffe weſentlich Hauptwörter, wir müſſen alſo ſagen, Der Form nach kommt zum unvollſtändigen Urtheil, das aus Hauptwort und Zeitwort beſteht, noch ein Hauptwort hinzu, das zu dem erſten Hauptworte in Beziehung ſteht oder zum Zeitwort, und dann iſt das Urtheil ein vollſtändiges. Hier ſind nun verſchiedene Fälle möglich, die verſchiedene Stufen der Vollkommenheit ausſagen. Der erſte Fall iſt, wenn das zweite Hauptwort nur die Form einer Nebenbeſtimmung hat (ſ. §. 320.). Z. B. Der Schnee ſchmilzt an der Sonne. Das Der Schnee ſchmilzt iſt das unvollſtändige Urtheil; das Schmilzt an der Sonne kann man als das Verbum anſehen, oder das An der Sonne bloß als Zuſaz zum Prädicat. Aber das könnte man nicht, wenn nicht der Sonne ein Antheil am Schmelzen zugeſchrieben würde. Dies Urtheil ſchließt ſich alſo der Form nach am nächſten an das unvollſtändige. Die Nebenbeſtimmung kann ausſchließend ſein, oder auch nicht; z. B. Der Schnee ſchmilzt nur an der Sonne, und Der Schnee ſchmilzt an der Sonne. Sagt man Der Schnee ſchmilzt an der Sonne: ſo kann er auch noch an ſonſt etwas ſchmelzen; ſagt man Nur an der Sonne: ſo iſt das Urtheil ganz vollſtändig. Hier iſt nun die Differenz dieſe. Die beſtimmte Form, wo der zweite Factor ausſchließend geſezt iſt, iſt ein allgemeines Urtheil; denn man kann dafür auch ſagen, Alles Schmelzen des Schnees erfolgt an der Sonne. Sagt man aber bloß, Der Schnee ſchmilzt an der Sonne: ſo hat das Urtheil den Charakter des beſonderen, welches, wie wir geſehen haben, immer nur als ein Uebergangspunkt anzuſehen iſt; denn es iſt daſſelbe als Einiges Schmelzen des Schnees geht von der Sonne aus. Hier iſt alſo das chaotiſche noch, daß das Verhältniß zwi-

schen beiden Factoren durchaus nicht bestimmt ist. Sagt man Der Schnee schmilzt: so ist der andre Factor x. Dies x kann aber auch Null sein, weil das Schmelzen des Schnees aus seiner Natur selbst nicht aus seinem Zusammensein hervorgehen könnte. Sagt man Der Schnee schmilzt an der Sonne: so wird das Schmelzen partiell der Kraft der Sonne zugeschrieben, aber wie viel dem Schnee, wie viel der Sonne, ist völlig unbestimmt. Der Antheil beider Factoren ist noch völlig chaotisch gesezt, und das Urtheil erwartet noch seine nähere Bestimmtheit, in welcher jedem der Factoren der ihm gebührende Antheil hervortritt.

Hier kommen wir nun auf die andre Form, die sich zu dieser wie das bestimmtere zum unbestimmteren verhält, indem nämlich dadurch der Antheil getheilt wird. Die Bestimmung kann aber zwiefach geschehen. 1. (s. §. 321. 323.) Der eine von beiden Factoren wird lediglich als ein leidendes gesezt, und also das Uebergewicht der Thätigkeit in den andern gelegt, so wie dies in allen Sázen vorkommt, die aber so gut activ als passiv ausgedrükkt werden können. Wenn man sagt A liebt B: so wird B als das leidende gesezt, und man kann auch sagen B wird von A geliebt. A als das thätige bleibt also immer Hauptsubject. Nun aber müssen wir hier wieder sagen, Dies ist auch noch eine Art, wie das vollständige Urtheil sich dem unvollständigen nähert, denn es ist noch sehr unbestimmt. Es giebt nämlich kein rein leidendes, sondern das Object muß immer zugleich ein handelndes sein. Die Sache ist diese. Wenn ich von einem Gegenstande eine Thätigkeit aussage, A liebt: so ist das eine solche, wo jeder schon von selbst nach der näheren Bestimmung fragt, weil mit liebt allein nichts gesagt ist. Der Saz so ausgedrükkt kann keinen andern Sinn haben, als In A ist eine Fähigkeit eine Neigung zu lieben und diese ist wirklich aufgeregt. Ihrer Natur nach geht diese Neigung nach allen Seiten hin; nimmt sie also eine bestimmte Richtung: so muß ein Bestimmungsgrund in B gesezt werden, vermöge dessen die Neigung des A zu lieben auf ihn gerichtet wird. Wenn ich dies aber bloß so ausdrükke, A liebt B: so ist dieser Bestimmungsgrund nicht mit ausgedrükkt und B nur auf verworrene Weise gesezt; es ist nicht gesagt, ob die anziehende Thätigkeit vom ganzen B oder nur von einer seiner Functionen ausgehe. Hier ist also im Urtheil immer noch eine Aufgabe, die erst erfüllt wird, wenn das Object zugleich als bestimmendes, also als Activität gesezt wird, wie wenn ich sage A liebt B wegen seiner Redlichkeit. Wie wird nun diese Vollständigkeit erreicht? welcher Kanon ist dazu von jener unvollständigeren Form zu dieser vollständigeren zu gelangen? Es geht nur aus vom Fortschreiten der Begriffsbildung; der Begriff des Prädicats wird genauer bestimmt, oder auch der des Subjects oder der des Objects, und daraus entwikkelt sich was zur vollständigeren Bestimmung führt, so daß Begriffsbildung und Urtheilsbildung auf jedem Punkte so durch einander bedingt sind, wie am Anfang.

2. Das vollſtändige Urtheil kann aber auch ſo ein beſtimmteres ſein, daß der zweite Factor als eigentliche Miturſache erſcheint, z. B. A lernt von B (ſ. §. 321. 322.). Lernen iſt eine Activität, worin eine Paſſivität mitgeſezt iſt, zu welcher die Activität eines anderen gehört. Indem die Thatſache ſelbſt in A iſt: ſo bleibt A das wahre Subject, und B iſt nur der Coefficient. Kehrt man die Ordnung um und ſagt B lehrt A: ſo wird das Urtheil ein anderes, ſo wenig es ſo ſcheinen mag, denn dann iſt die Hauptactivität in B, und der Bildung des Urtheils liegen ganz andre primitive Urtheile zum Grunde. Daher iſt hier immer die Regel feſtzuhalten, daß das vollſtändige Urtheil nur in ſofern daſſelbe bleibt, in wiefern daſſelbe Subject geblieben iſt was im unvollſtändigen Urtheil geſezt war.

Noch eine Bemerkung iſt hinzuzufügen über den Fortſchritt vom unvollſtändigen Urtheil zum vollſtändigen. Etwas weiteres läßt ſich im Urtheil nicht thun, als dieſes, daß beide Factoren genau beſtimmt werden und der Antheil, den jeder an der Thatſache hat, die im Urtheil ausgeſagt wird. Wenn ich weiß, weshalb A den B liebt, und wenn ich weiß, warum A von B lernt, was der Grund in A iſt und in B, daß A von B lernt und nicht von C: dann hat das Urtheil die größte Vollſtändigkeit, und iſt ſo betrachtet ein reines Bild des abſoluten Urtheils; denn das Zuſammenſein beider Factoren, woraus das Factum im Urtheil entſteht, iſt nun in ihr Sein völlig aufgelöſt; das Zuſammenſein von A mit B iſt nun eine Function von A geworden, ſo daß eine gemeinſame Sphäre beider ausgedrükkt iſt, und das iſt das Bild des abſoluten Urtheils, welches darin beſteht, daß die Totalität des Seins der Totalität des Zuſammenſeins gleichgeſezt wird. Iſt es aber nicht möglich weiter zu kommen: was bedeutet die Fülle von Nebenbeſtimmungen, die oft im Urtheil ſtekkt? Das gehört zum vollſtändigen Urtheil, das primitive Subject, das Prädicat und das ſecundäre Subject, und zwar das primitive Subject ſo beſtimmt, daß nicht nur das Prädicat als ſeine Function ſondern auch die Beziehungen des ſecundären Subjectes darin mit begriffen werden können. Was aber ſonſt noch im Urtheil liegen kann, das kann nicht um des Urtheils ſelbſt ſondern um eines andern willen da ſein, nur dazu, daß das Urtheil mit anderen in Verbindung gebracht werde. Wenn ich z. B. von A ein Urtheil ausſagen will, ich habe aber noch ein anderes Urtheil von A in petto, das jenem zu widerſprechen ſcheint: ſo ſuche ich beide gleich dadurch zu verbinden, daß ich aus dem zweiten Urtheil ein Epitheton für A hernehme; das Urtheil ſelbſt kann keine Erweiterung mehr erfahren, es iſt in jenen drei Elementen vollendet. Es kann Fälle geben, wo noch mehr Elemente zu ſein ſcheinen, z. B. Der Knecht baut den Akker für ſeinen Herrn. Hier haben wir drei Subjectsbegriffe; aber das iſt nur Schein, denn das eigentliche Verbum hier iſt akkerbauen, und das Urtheil ſagt nur, Der Knecht bringt hervor für ſeinen Herrn. (Vergl. E, LXXXI. 10.)

Außer dieſen erweiterten Säzen giebt es noch andere, zuſammen-

geſezte, die ſich auf das allgemeine Schema des bedingten Sazes zurükkführen laſſen (ſ. E, LXXXI. 11.). Die Formel iſt Wenn A B iſt: ſo iſt B C. Der Vorderſaz iſt das Subject, der Nachſaz das Prädicat. Was ſich im Vorderſaz als Subject und Prädicat ſtellt, das muß, im ganzen Saz betrachtet, ſo geſtellt werden, daß es nur Epitheton des Subjects wird. Eben ſo im Nachſaze. Dieſe Reduction wird man in jedem Falle machen können. Auf die Form aber des bedingten Sazes laſſen ſich alle zuſammengeſezten zurükkführen, und man könnte ſagen, es finde nur in ſofern ein zuſammengeſezter Saz ſtatt, als ſich Subject und Prädicat in zwei Säze auflöſen laſſen, indem man die näheren Beſtimmungen des Subjects und Prädicats in den Zuſtand zurükkverſezt, in welchem ſie eigene Urtheile waren, und eine andre Berechtigung zur Conſtruction eines zuſammengeſezten Sazes könne es gar nicht geben. Es kann alſo keine Form des Urtheils geben, die wir nicht ſubſumiren könnten unter das, was wir vom Gegenſaze des vollſtändigen und des unvollſtändigen Urtheils ausgeſagt haben, und die, was die Quantität betrifft, nicht ins allgemeine oder ins einzelne Urtheil gehörte. Nun giebt es eine andre Verſchiedenheit im Urtheil gar nicht, als die, welche vom Umfange des Subjects, und die, welche von der Beilegung des Prädicates an das Subject hergenommen iſt, denn der Umfang des Prädicates begründet keine, weil das Prädicat nur im Subjecte betrachtet wird, und die Beilegung beſteht nur in der Art, wie Sein und Zuſammenſein auf einander bezogen werden, was eben der Unterſchied des vollſtändigen und unvollſtändigen Urtheils iſt; alſo haben wir einen vollſtändigen Schematismus, und die directe und unmittelbare Urtheilsbildung iſt genau genommen vollendet. Wir haben die Fortſchreitung vom unvollkommneren zum vollkommneren reducirt einerſeits auf die Fortſchreitung in der Begriffsbildung, andererſeits auf die Analogie im Fortſchreiten vom primitiven Urtheil zum erſten beſtimmten; denn dieſe Art des Ueberganges iſt der Exponent für alles übrige. Wie nun die Quelle des Irrthums hier immer nur die iſt, daß man die Grenze der Beſtimmtheit der Wahrnehmung überſchreitet: ſo iſt auch dies der einzige Kanon, der aufgeſtellt werden kann. Wenn man die Urtheilsbildung ſo an die Wahrnehmung knüpft: ſo ſtellt man ſie in Analogie mit dem Bildererzeugungsprozeß auf der Seite der Begriffsbildung; allerdings aber iſt nicht zu überſehen, daß auch mit der entgegengeſezten Seite der Begriffsbildung Analogie ſtatt findet; aber dann iſt die Urtheilsbildung doch überwiegend analytiſch und es kommt nur darauf an immer die Identität der Glieder feſtzuhalten. — So hätten wir denn nun von der Combination der Begriffe und der Urtheile zu reden, wenn nicht doch noch etwas über die Umkehrung der Urtheile (ſ. §. 325. 326.) und über ihre Verbindung zu Schlüſſen (ſ. §. 327.) zu bemerken wäre.

Vorleſ. 1822. Das vollſtändige Urtheil entſteht am meiſten auf dem Wege der Induction; denn es iſt geſchichtlicher Art und ſagt aus, was jenſeit der Begriffsbildung liegt. Allein es giebt auch kein voll-

ſtändiges Urtheil, zu dem wir nicht hätten durch Deduction gelangen können. Beide, Deduction und Induction, ſind relativ entgegengeſetzt, ergänzen ſich aber auch einander, und in jedem wirklich gedachten Begriffe ſind beide Prozeſſe. Wir können alſo als Kanon aufſtellen, Das vollſtändige Urtheil iſt nur dann vollkommen, wenn ich es eben ſowol kann entſtehen laſſen auf dem Wege der Deduction, als der Induction. Hierauf ruht die Theilung in problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile. Das apodiktiſche ſagt die Nothwendigkeit, das aſſertoriſche die Wahrnehmung aus; jenes geht auf das Deductionsverfahren, dieſes auf die Induction, und in ſofern ſind beide entgegengeſetzt. Das problematiſche, das nur die Möglichkeit ausſagt, iſt aber mit jenen gar nicht zuſammenzuſtellen; es enthält eigentlich gar keine Erkenntniß und kann an ſich nie im Prozeß des reinen Denkens liegen; es leugnet nur den Widerſpruch und kann nur im willkührlichen Denken vorkommen, oder wenn in der eigentlichen Conſtruction des Wiſſens, dann nur auf dem Uebergange vom Inductions- zum Deductionsverfahren und umgekehrt. Bin ich durch Deduction von Thier auf Käfer gekommen: ſo iſt alles unbekannt, was nicht aus dem allgemeinen Begriff folgt. Das problematiſche Urtheil zeigt nun, was durch das Inductionsverfahren ergänzt werden muß. Daß die Käfer Nahrung zu ſich nehmen, liegt im höheren Begriff, welche aber, ob flüſſige oder feſte, iſt durch Induction zu finden. Richtig alſo könnte man nur ſagen, Alle Urtheile ſind entweder aſſertoriſche oder apodiktiſche, ſie haben ihre Entſtehung entweder vom organiſchen oder intellectuellen Prozeß aus.

Dies führt uns auf noch andre Unterſcheidungen und deren Kritik.

Kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheile. Das hypothetiſche iſt ein zuſammengeſetztes, indem die Bedingung dazu gehört. Z. B. Wenn der Frühling kommt, ſchlagen die Bäume aus. Iſt es nicht problematiſch: ſo iſt es kategoriſch, Die Ankunft des Frühlings führt das Ausſchlagen der Bäume herbei. Dieſe Verwandlung wird man mit jedem hypothetiſchen Urtheile vornehmen können. Z. B. Wenn es eine weiſe Weltregierung giebt: ſo kann es keine Furcht geben. Iſt dies Urtheil problematiſch: ſo hat es keinen Inhalt; iſt es kategoriſch: ſo heißt es Die Erkenntniß einer weiſen Weltregierung beſteht nicht zuſammen mit der Furcht. — Das disjunctive wird von einigen nicht jenen beiden zur Seite geſtellt, ſondern dieſe Theilung gemacht, Kategoriſche, hypothetiſche, diviſive Urtheile, worauf dann die lezteren in conjunctive und disjunctive getheilt werden. Im conjunctiven ſind von Einem Subject mehrere Prädicate ausgeſagt und dieſe verbunden. Sind ſie nicht verbunden: ſo iſt auch das Urtheil dem diviſiven nicht untergeordnet, ſondern nur eine zufällige Form, ein Additionsexempel; machen ſie aber den vollſtändigen Begriff des Subjects aus, d. h. ſind ſie Eintheilungsglieder: ſo kann man das Urtheil als ein diviſives anſehen, aber dann iſt auch der Unterſchied vom disjunctiven nur zufällig. Liegt keine Vollſtändigkeit zum Grunde: ſo be-

zeichnet ein ſolches Urtheil nur die Grenze meines Wiſſens; es iſt nur eine Aufgabe und ſagt kein wirkliches Erkennen aus. — Das kategoriſche Urtheil iſt die Grundform aller Urtheile.

Affirmative, negative, limitirende Urtheile. Die Trichotomie iſt nicht rein. Das negative kann nie vom Subject aus entſtehen, denn das Subject führt nicht auf das, was ihm nicht zukommt; es iſt alſo nur ein Beitrag den Prädicatsbegriff zu begrenzen und iſt nur etwas auf dem Gebiet des bedingten Denkens, eine Aufgabe, die nur dadurch gelöſt wird, daß man es in ein affirmatives auflöſt — Das limitirende iſt vom negativen nicht weſentlich verſchieden und nur aufgeſtellt aus Vorliebe für die Trichotomie.

Alle dieſe Differenzen haben nur Werth in Beziehung auf die Umkehrung und das ſyllogiſtiſche Verfahren.

Die Vorleſ. 1831 deduciren das vollſtändige Urtheil als Zuſammenſezung aus zwei unvollſtändigen (E, LXXIX. 6. vergl. mit der Randbem. oben unter §. 309.) und verweiſen es in ſofern in den zweiten Abſchnitt. Am eigenthümlichſten gehen ſie zu Werke in der Behandlung des disjunctiven Urtheils. Sie ſagen (vergl. E, LXXXII. 12. 13.),

Die allgemeine Formel des disjunctiven Urtheils iſt dieſe. Alles a iſt entweder b oder c. Wir haben zwar die Urtheilsbildung nicht in ihrem Verhältniß zur Begriffsbildung eingetheilt, dennoch ſind wir immer von ſelbſt darauf gekommen, die erſte auf die lezte zu beziehen. Schon die Eintheilung der Urtheile in vollſtändige und unvollſtändige führte uns auf dieſe Beziehung (S. §. 310.) aber wie wir den Unterſchied faßten, blieben wir im Verfahren von unten nach oben, auf welches auch das bedingte Urtheil noch weſentlich zurükführt. Das disjunctive aber nimmt den entgegengeſezten Gang und dadurch iſt es weſentlich von allen anderen verſchieden. Wir haben geſehen, beim Deductionsverfahren kommt alles an auf das Finden des richtigen Theilungsgrundes. Das disjunctive Urtheil iſt nun nichts anderes als das Sezen deſſelben; denn wenn ich ſage, Alles a iſt entweder b oder c: ſo theile ich. Liegt der Theilungsgrund innerhalb des Begriffes von a, iſt er ein Element deſſelben: dann iſt das disjunctive Urtheil ein uneigentliches, was uns hier nicht intereſſirt; liegt er dagegen außerhalb deſſelben: ſo iſt ein Zuſammenſein conſtituirt zwiſchen a und dem, wovon der Theilungsgrund hergenommen iſt: und hier allein iſt das uns intereſſirende Gebiet des disjunctiven Urtheils, an welchem wir die allgemeine Form alles wiſſenſchaftlichen Verfahrens (alles Verfahrens a priori) haben, und wir werden geſtehen müſſen, daß dies das ſchwierigſte Gebiet iſt, das Gebiet an der Grenze alles Philoſophirens, der Siz aller Differenzen in der Philoſophie, denn dieſe können nur liegen in den zu theilenden Begriffen, oder in den Theilungsgründen. Könnten wir nun hierüber allgemeine Regeln aufſtellen und dieſe zu vollkommener Anſchaulichkeit bringen, ſo daß ſich allgemeine Uebereinſtimmung ergäbe: ſo hätten wir damit die Philoſophie beendigt, und zugleich die ſpeculative Behandlung aller rea-

§. 325.

Jede Umkehrung eines Urtheils (wenn Prädikat zum Subject gemacht wird) iſt Verpflanzung deſſelben in eine andee Reihe und erfordert Reviſion der Identität der Begriffe.

§. 326.

Daſſelbe gilt von der Umwendung (der Verwandlung eines affirmativen in ein negatives und umgekehrt *).

---

len Wiſſenſchaften; alles andere könnte nichts ſein, als Entwicklung aus dieſem. Aber das können wir nicht, unſre Regeln müſſen ſich alſo auf ein kritiſches Verfahren beſchränken, darauf nämlich, ob, den höchſten Begriff und den Theilungsgrund vorausgeſezt, das Reſultat, nämlich das disjunctive Urtheil ſelbſt, richtig iſt. (Hier folgt nun als Einſchaltung eine Kritik der verſchiedenen Theilungsmethoden in derſelben Weiſe wie ſie ſchon oben §. 289—291. gegeben iſt.) Müſſen wir aber beim kritiſchen Verfahren ſtehen bleiben: ſo iſt die Hauptregel, jedes disjunctive Urtheil ſo lange nur als proviſoriſche Annahme gelten zu laſſen, bis ſich mit abſoluter Nothwendigkeit die Beziehung zwiſchen dem vorausgeſezten Begriff und dem, worauf der Theilungsgrund beruht, ergeben hat.

Kann nun eine Urtheilsbildung unter dieſer Form auch auf jedem beliebigen Punkte in der Mitte anfangen? Nur wenn von einem Verſuch, d. h. von einer freien Sezung die Rede iſt, ſonſt nicht. Das disjunctive Urtheil iſt das Princip des architektoniſchen Verfahrens. Was von der Wahrnehmung aus geworden iſt, kann nur durch Herabſteigen von da unter der Form des disjunctiven Urtheils ſyſtematiſirt werden; aber das iſt ſo lange ein partielles und nicht bewährtes, bis der Raum von oben durch das Deductionsverfahren ausgefüllt iſt, womit erſt alle Willkühr in der erſten Sezung aufhört.

Nun noch von der Umkehrung der Urtheile und vom ſyllogiſtiſchen Verfahren; nur vom gegebenen aus, denn für uns und rein in unſerem Gange bleibend würden wir nicht darauf gekommen ſein. —

*) Vorleſ. 1831. Die Umkehrung iſt eine zwiefache, 1. wenn man das Prädicat zum Subject macht, oder umgekehrt; 2. wenn man ein affirmatives Urtheil in ein negatives verwandelt, oder umgekehrt. Die letzte Art der Umkehrung nennen viele Umwendung. — Die Möglichkeit der Umkehrung beruht auf der Relativität des Gegenſazes zwiſchen

§. 327.

Das ſyllogiſtiſche Verfahren iſt für die reale Urtheilsbildung von keinem Werth, weil die ſubſtituirten Begriffe nur höhere oder niedere ſein können.

§. 328.

Bei der gemeinen logiſchen Theorie vom Umkehren der Urtheile iſt die Aufſtellung der verſchiedenen generum syll. unnöthig, da ſich alle auf das erſte zurückführen laſſen.

Subjects- und Prädicatsbegriff; aber wie kommt man dazu ein Urtheil umzukehren? Es iſt dies entweder ein bloßes Spiel, ein Verſuch auf Gerathewohl, ob es etwa angeht, oder Veränderung der Richtung im Denken. Wenn ich z. B. ſage, Das Eis ſchmilzt: ſo bin ich darauf gerichtet den Begriff Eis zu vervollſtändigen; kehre ich aber das Urtheil um: ſo verlaſſe ich dieſe Richtung und gehe darauf hin, den Prädicatsbegriff Schmelzen ſeinem Umfange nach näher zu beſtimmen. Da ſich nun der Prädicatsbegriff mit einer Menge von Subjectsbegriffen verbinden läßt, ſo kann ich nicht ſo umkehren, Das ſchmelzende iſt Eis, ſondern nur ſo, Einiges ſchmelzende iſt Eis. Eine Vollendung des Begriffs Schmelzen kann auf dieſem Wege nicht entſtehen, das Reſultat des Prozeſſes kann alſo nur ein geringes ſein, und der Regeln bedarf er weiter nicht, wenn man nur feſthält, daß, weil der Subjectsbegriff nur ein Theil der quantitativen Beſtimmungen des Prädicatsbegriffes iſt, das umgekehrte Urtheil für ſich ſtehen und warten muß, bis der Prädicatsbegriff von anderer Seite her ſeine Vollendung erhält. Der eigentliche Ort des Verfahrens iſt auf der einen Seite die Urtheilsbildung, ſofern man darauf ſieht, daß das umgekehrte Urtheil ein ganz anderes, ein für ſich beſtehendes iſt, auf der andern Seite die Verknüpfung, wenn man darauf ſieht, daß und wie es aus einem andern geworden iſt.

Vorleſ. 1818. Was die Umkehrung des vollſtändigen Urtheiles betrifft: ſo ſind zwei Fälle zu unterſcheiden, wenn das dritte Glied Object iſt, und wenn es Subject der zweiten Ordnung iſt. Im erſten Fall, z. B. a liebt b, wird durch die Umkehrung, b wird von a geliebt nichts geändert als die Form; die Umkehrung iſt bloß eine grammatiſche, keine logiſche, und es kann nur in der rhetoriſchen Zuſammenſtellung gerechtfertigt und begründet ſein, daß ich die indirecte paſſive Form ſtatt der directen activen wähle. Im zweiten Fall iſt, wenn ich a lehrt b umkehre in b wird von a gelehrt, die Umkehrung auch nur eine

§. 329.

Die untergeordneten Figuren beruhen auf der Eintheilung der Urtheile in univ. part. und sing. und sind unnüz, da die sing. in dieser Hinsicht den univ. gleich gesezt werden, die part. aber nur ein Zusammenfassen von mehreren sing. sind und eigentlich gar kein Urtheil von dem ein weiteres Verfahren ausgehen kann *).

Anm. Vom mathematischen Werth dieses Verfahrens.

---

grammatisch formale; wenn ich es aber verwandle in b kennt nur a: so ist gar keine reine Umkehrung mehr, sondern das Urtheil ist ein anderes. (S. §. 324. Vorles. 1818. 2.)

Vorles. 1831. Was die Umwendung der Urtheile betrift: so fragt sich zunächst, Wie kommt man denn zu einem negativen Urtheile? Durch ein solches wird etwas geleugnet, gewußt nichts; es entsteht also niemandem in der eigentlichen Theorie der Urtheilsbildung, weil es nicht auf dem Wege zur Realisation der Idee des Wissens liegt. Es entsteht aber, wenn eine Behauptung, die gemacht ist, oder leicht gemacht werden könnte, negirt werden muß; ist also entweder eine Geschichte, oder eine Cautel. Nun ist aber bei der Umwendung eines affirmativen Urtheils nicht die Meinung, daß es unrichtig sei; dann aber bekommt es auch durch die negative Form eine andere Beziehung. Z. B. Alle Vögel fliegen. Es giebt aber Gattungen von Vögeln, die nicht fliegen; wird man also dessen inne: so ist das negative Urtheil zu fällen Nicht alle Vögel fliegen. Das ist aber nicht die eigentliche Umwendung, sondern die wäre, wenn angenommen die Richtigkeit jenes Urtheils und nun die Wahrnehmung vorausgesezt, daß auch andere Thiere fliegen, zur Bestreitung oder zur Verhütung der Behauptung, diese Thiere müssen um des Fliegens willen zur Classe der Vögel gerechnet werden, gesagt würde Nicht alles was fliegt ist Vogel.

Das Bedürfniß, Regeln über die Umkehrung und die Umwendung aufzustellen, sollte seit Platon und Aristoteles nicht mehr gefühlt werden; es war nur vorhanden als das sophistische Verfahren zu bestreiten war, das Verfahren einer absichtlichen Verleitung vom Fortschreiten unter der Form des Fortschreitenwollens.

*) Vorles. 1818. Ein Schluß ist Herleitung eines Urtheiles aus einem andern vermittelst eines Mittelsazes. Der Schlußsaz wird hergeleitet aus dem ersten Saze vermittelst des zweiten. Der erste und der zweite

müſſen gegeben ſein. Man hat den Schluß gewöhnlich angeſehen als eine ſolche Combination von Urtheilen, wie das Urtheil ſelbſt eine Combination iſt von Begriffen, und ihn als eine ganz eigne Form des Denkens aufgeſtellt, ja man iſt ſo weit gegangen das Vermögen zu ſchließen als das eigentliche Vermögen der Vernunft anzuſehen. Wäre aber die Vernunft nur dieſes: ſo wäre ſie nicht viel; denn es kommt nicht viel dabei heraus. Im Schlußſaz iſt nichts ausgedrükkt als das Verhältniß zweier Säze zu einander, die ein Glied mit einander gemein haben, alſo gar nicht außer einander ſind, ſondern ineinander. Ein Fortſchritt im Denken, eine neue Erkenntniß kann alſo durch den Schluß nicht entſtehen, ſondern er iſt bloß Beſinnung darüber wie man zu einem Urtheil, das Schlußſaz iſt, gekommen iſt oder gekommen ſein könnte. Z. B. Es wird in einem Saz einem Subject a ein Prädicat b beigelegt, und es kann in einem zweiten Saz ein anderes Subject c unter den allgemeinen Subjectsbegriff a ſubſummirt werden; dies geſchieht in der Form, daß der allgemeine Begriff dem beſondern als Prädicat beigelegt wird, ſo daß alſo der Begriff, welcher im erſten Saz Subject iſt, im zweiten Prädicat wird. Da nun der Subjectsbegriff des zweiten Sazes unter dem des erſten enthalten iſt: ſo folgt von ſelbſt, daß jenem auch das Prädicat von dieſem zukomme, und es kommt nur darauf an, daß es ihm in richtiger Quantität beigelegt werde. Irrt man aber darin auch nicht: eine neue Einſicht iſt damit niemals gewonnen. Daß die Theorie des Syllogismus ſo complicirt geworden iſt, hat ſeinen Grund nur in der verſchiedenen Quantität der Beilegung.

Im Alterthum hat man die Wichtigkeit des Syllogismus geſtüzt auf den Schuz, den er gegen die Sophiſtik gewähre, und in neuerer Zeit auf den mathematiſchen Werth des Verfahrens. Wenn man bei den alten ſieht, wie ſie die Trugſäze aufzudekken ſuchten durch den Syllogismus und meinten, man könne jeden falſchen Saz auflöſen, wenn man den Gegner nöthige, ihn in ſyllogiſtiſcher Form darzuſtellen: ſo beruht das darauf, daß Trugſäze untergeſchoben wurden durch Umkehr oder falſche Beilegung; z. B. der Saz im Platon, Der Hund iſt mein, der Hund iſt Vater; folglich iſt er mein Vater. Zur Auflöſung ſolcher Trugſäze bedarf es aber gar nicht erſt des Syllogismus. Solche aber, die auf Anſchauung beruhende Demonſtrationen ſind, können durch den Syllogismus gar nicht aufgehoben werden, wie z. B. die vom Zenon mit Achilleus und der Schnekke, die gar nicht zu widerlegen iſt, wenn man nicht die Falſchheit in der Anſchauung nachweiſt. Beruft man ſich aber in neuerer Zeit vorzüglich auf das mathematiſche Verfahren, durch welches doch offenbar Erkenntniß entſtehe: ſo ſcheint es freilich, als ob hier alles gemacht würde durch die ſyllogiſtiſche Form. Aber dem iſt nicht ſo, ſondern es kommt alles an auf die Erfindung der Hülfslinien. Habe ich dieſe: ſo habe ich den Beweis ſchon und bedarf dann nur der Analyſe; wer erfunden hat, analyſirt nachher nur die Conſtruction durch den Syllogismus. Der Saz kann nur heuriſtiſch oder architektoniſch

Zweiter Abschnitt.

Von der Combination.

Anm. Rükkweisung auf §. 5. und 6. (= §. 234. 235.)

Randbem. Combination ist in jedem Moment, aber je mehr das folgende schon implicite im vorigen gesezt war, je weniger der neue Act Anfang ist: um so weniger kommt sie in Betracht als technisches Verfahren.

Und so wie der ursprüngliche erste Act nicht als Combination angesehen werden kann: so auch jeder ihm ähnliche, d. h. zwar anfangende aber mit überwiegender Hingebung an den Zustand der organischen Erfüllung und an seine Differenzen.

Wenn wir nun Denken als gegeben voraussezen, und zugleich daß das Chaos daraus erst mit der Erschöpfung des Umfanges vrrschwindet: so giebt es zwei Formen für gewollte neue Acte, die architektonische und die heuristische.

Da aber keine von beiden hinter einander fortgesezt werden kann bis ans Ende: so giebt es auch Uebergänge von der einen zur andern. Dann verhalten sich also die Regeln für beide Verfahrungsarten an sich wie Construction, die Regeln für den Uebergang aber wie Combination.

Für diesen Uebergang aber sind keine Regeln zu stellen, theils weil Unterbrechungen schon vorher erfolgen durch bedingtes Denken und darstellendes, theils weil der Uebergang sich in das bewußtlose zurükkzieht *).

---

entstehen, nicht von ungefähr, und so kann die Figur nicht da sein, ohne daß der Beweis mit da ist. Die rechten Mathematiker geben auch nichts auf den Syllogismus, sondern sie führen alles auf die Anschauung zurük.

So wird nun deutlich sein, daß der Syllogismus die Stelle nicht verdient, die man ihm hat geben wollen. Er ist nicht eine dritte Form zum Begriff und Urtheil, sondern immer nur Analyse. (S. Randbem. unter §. 309. am Ende).

*) Vorles. 1818. Es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen der Art, wie ein einzelnes Denken zu Stande kommt, und der Verknüpfung des Denkens, und der Gegensaz zwischen dem Gesez der Construction und dem der Combination des Denkens ist nur ein relativer. Es kommt alles darauf an, was man als die Einheit sezt, und alle Verknüpfung kann zulezt wieder als ein einziges angesehen werden, als der erfüllte Gedanke der Welt. Bis jezt nun haben wir uns nur mit den Regeln der Construction des Denkens an sich beschäftigt, nicht mit denen, durch welche wir von einem zu einem andern kommen, außer daß bei-

läufig einiges vorgekommen iſt, was wir nun hier bei der Theorie der Combination gebrauchen können.

Es giebt zwei verſchiedene Methoden von Verknüpfung, je nachdem man von Einheit oder Mannigfaltigkeit des gegebenen Erkennens ausgeht, die heuriſtiſche und die architektoniſche. Wir ſind davon ausgegangen, daß urſprünglich gegeben iſt das Chaos der ſinnlichen Eindrükke; und daß etwas daraus ausgeſchieden wird, haben wir als den Anfang des beſtimmten Bewußtſeins geſezt. Soll aber daraus etwas mehr werden: ſo kann das nur geſchehen, wenn von dem Punkte aus ein anderer entweder ſich ſelbſt darbietet, oder geſucht wird. In ſofern er ſich ſelbſt darbietet, in ſofern kann dabei ſo wenig Kunſt ſein als beim erſten Entſtehen des beſtimmten Bewußtſeins, und nur ſofern er ſich nicht natürlich ergiebt, kann von Regeln und kunſtgerechtem Verfahren die Rede ſein. Dann aber ergeben ſich auch ſogleich jene beiden Methoden. Die eine ſezt nur Ein gegebenes Erkennen voraus, und will von dieſem aus ein anderes finden; die andere ſezt eine Mannigfaltigkeit des Erkenneñs voraus, nicht um ein neues daraus zu finden, ſondern um daraus durch gehörige Zuſammenſtellung eine Einheit zu bilden.

Als die beiden Endpunkte alles Erkennens haben wir aufgeſtellt einerſeits die chaotiſche Totalität der Eindrükke, andrerſeits die vollendete Idee der Welt. Beides iſt eins und daſſelbe dem Inhalte nach, die Fortſchreitung vom einem zum andern kann alſo angeſehen werden als die allmählige Vollendung eines und deſſelben, und in ſofern erſcheint die Vollendung der Idee der Welt nur als Conſtruction, und es kann weder Heuriſtik noch Architektonik ſtatt finden. Aber die heuriſtiſche Methode wird dadurch nothwendig, daß uns der Anfang eines beſtimmten Bewußtſeins von dem Chaos aus als etwas zufälliges erſcheint, in welchem ſelbſt nicht der Grund liegt zu einer vollſtändigen Entwikkelung des ganzen; denn wenn wir eben ſo gut von jedem anderen hätten anfangen können: ſo kann in dem einen, was gegeben iſt, niemals der zureichende Grund zur Vollendung liegen. Darin liegt nun dieſes, daß unſer ganzes Erkennen in ſeiner Entwikkelung nicht Eine Reihe bildet, ſondern eine Mannigfaltigkeit von Reihen, weil eine Mannigfaltigkeit von primitiven Punkten eintritt, welche weiter entwikkelt werden. Wir ſehen alſo, daß die Totalität des Denkens auf der einen Seite ſich als Entwikkelung eines und deſſelben Denkens, auf der andern als aus beſtändiger Anwendung der heuriſtiſchen Methode entſtanden anſehen läßt; und darin liegt, daß es ſeiner Wirklichkeit nach auf beiden Wegen entſteht. Aber wie ſich auf dieſe Weiſe die heuriſtiſche Methode rechtfertigt: ſo rechtfertigt ſich auch das architektoniſche Verfahren. Denn wenn das heuriſtiſche nur gegeben iſt, ſofern wir mehrere Reihen conſtruiren; wenn der Anfang einer jeden zufällig iſt, und alle theils neben einander ſind theils auf einander folgen: ſo bedarf es der architektoniſchen Methode, die ſie zuſammenſtellt und zur Einheit bildet.

Vergleichen wir aber beide Methoden: so ist die heuristische die frühere, die architektonische später. Nämlich die höchste Aufgabe der lezteren ist diese, die verschiedenen Reihen des Denkens, welche jede die Entwikkelung eines bestimmten Erkennens von seinem chaotischen Zustande bis zu seiner Vollendung sind und welche die verschiedenen Disciplinen des Wissens bilden, in ein solches ganzes zu bringen, daß es der Totalität des Seins entspricht und die vollendete Idee der Welt daraus entsteht. Dies ist aber der lezte Punkt des Erkennens. Die architektonische Methode also die spätere; und so stellen denn auch wir sie ans Ende. (S. Beil. B. x.)

Vorles. 1831. Im ersten Abschnitt, wo wir Regeln des Verfahrens suchten für die einzelnen Denkacte als solche: mußten wir Begriffs- und Urtheilsbildung von einander sondern. Hier können wir das nicht mehr, denn die Fortschreitung, mit welcher wir es in der Combination zu thun haben, ist nicht nur Fortschreitung in jedem der beiden Gebiete, sondern besteht zugleich in einem beständigen Uebergange aus dem einen ins andere. Was aber die verschiedenen Denkreihen betrifft: so gilt, wie wir in den Zusammenhang des Lebens gestellt sind, freilich auch von ihnen, daß wir niemals eine derselben als ein Continuum zu Stande bringen, denn ihre einzelnen Momente treten in der Zeit aus einander, und anderes tritt dazwischen. Doch davon müssen wir hier abstrahiren, und jede für sich festhalten. Demnach werden wir also allerdings zwei verschiedene Formen der Fortschreitung zu unterscheiden haben, die im Aufsteigen von unten nach oben, oder die vom Uebergewicht der organischen Function ausgehende, und die entgegengesezte. Das ist aber nur der Umfang der Aufgabe von einer Seite, nur für die Fortschreitung vom einzelnen zum einzelnen, die, gesezt auch sie vollendete sich von allen Punkten aus, doch nur eine Totalität als Aggregat zu Stande bringen könnte. Im Aggregat ist aber das Chaos noch nicht aufgehoben, also auch die Idee des Wissens noch nicht realisirt. Es kommt also von der andern Seite darauf an, mehreres gegebene in ein organisches ganzes zusammen zu fassen — ich sage mehreres, weil was wir von der Totalität ausgesprochen haben auch für jeden Theil gilt. Jene Seite der Aufgabe nennen wir die heuristische, diese die architektonische.

§. 332.

Als Theilung oder Ableitung, also Deduction, ist im Princip die Analogie als Anwendung des kleineren, des größeren, des parallelen, also voraussezend das architektonische Verfahren *).

---

tu nicht aufhört, ehe jene ergänzende Thätigkeit eingetreten ist. (S. Beil. B, x.)

Verlf. 1818. Betrachten wir nun das heuristische Verfahren, wiefern es von der andern Seite der Begriffsbildung, der Deduction, abhängt: müssen wir zuvörderst den relativen Gegensaz festhalten zwischen dem, was wir vorher als Construction gesucht haben, und dem, was wir jezt als Combination suchen. Im Herabsteigen vom höheren Begriff zum niederen an sich kann die Aufgabe nicht liegen, die wir jezt suchen, sondern nur im Uebergehen von Einem Begriff zu einem außer ihm liegenden unter der Form des Gegensazes. Das ist die Methode der Analogie, eine reiche Methode, mit der sich viel ausrichten läßt, wie denn alles, was man im Gebiet des realen Wissens als Erfindung oder Entdekung ansehen kann, auf diese Weise entstanden ist. Wäre unser Erkennen ein reines Continuum, so daß wir continuirlich vom höchsten Begriff herabstiegen: so wäre mit unserer Methode nichts auszurichten, d. h. alles, was wir jezt vermittelst ihrer ausrichten, wäre schon gegeben. Jeder Gegensaz umfaßt ein bestimmtes Gebiet; je höher der Begriff ist, von dem man anfängt, desto weiter können die untergeordneten Punkte aus einander liegen. Ist man nun durch Ableitung noch nicht auf sie gekommen, sondern nur von einem niederen Punkte aus: so ist ihr Wesen noch nicht erkannt, wird aber erkannt durch richtige Anwendung der Methode der Analogie, mit welcher man erreicht, was man gefunden hätte, wenn man ununterbrochen von oben herabgestiegen wäre. Die Nothwendigkeit der Methode beruht also darauf, daß unser Wissen kein Continuum ist; daß sie eine reiche Quelle ist, um glükkliche Combinationen zu machen, liegt darin, daß nicht jeder Punkt, den man findet, sich gleich gut dazu hergiebt die Gegensäze aus ihm herzuleiten, denn wie leicht dieses wird, das hängt theils ab von der Art wie man den Punkt gefunden hat, theils von dem Grade der Klarheit mit dem er gedacht wird, und indem unser Erkennen ein fragmentarisches ist, sind wir weder des einen noch des anderen mächtig. Ist nun aber die Methode ein Uebertragen dessen, was auf Einem Gebiet glükklich von statten gegangen ist, auf ein anderes: so sieht man, wie leicht man dabei irren kann, indem man die Verwandschaft verschiedener Begriffe unrichtig schäzt. Verwandt sind freilich alle, aber ob einer nach

Aus zu früher Begriffsbildung entsteht die Hypothesennoth.

---

sondern die Verknüpfung, in welcher uns ein zweites Bewußtsein aus dem ersten entsteht. Nun können wir nicht leugnen, daß in der Selbstthätigkeit auch ursprünglich das Bestreben zu sezen ist, ein einmal entstandenes Bewußtsein festzuhalten, also auch daß diese Tendenz dem vom Zustand der Empfänglichkeit ausgehenden Reize gegenüber treten kann. Nämlich so. Ich habe ein bestimmtes Bewußtsein von einem bestimmten Gegenstande und das Streben es festzuhalten, richte aber meine Selbstthätigkeit auf die Mannigfaltigkeit der übrigen mir gegebenen Eindrükke, von denen sie nach dem Maaß der Stärke derselben angezogen wird. Nun kann sein, daß der die Selbstthätigkeit am stärksten reizende Eindruk in keinem Zusammenhange steht mit dem Bewußtsein, das ich schon habe, und dann lasse ich ihn fallen und mich bestimmen durch den, der in jenem Zusammenhange steht, so daß also ein heuristisches Verfahren zu Stande kommt. Zunächst ist dies nun nur ein negatives, nur das Von der Hand weisen dessen, was mit dem Bewußtsein, von dem ich ausgehe, nicht in Verbindung steht; die Selbstthätigkeit ist zunächst nur Minimum und die Empfänglichkeit Maximum, die erstere nur das untergeordnete, und die Combination nur eine Auswahl aus den reizenden Potenzen nach dem Maaß ihrer Verwandschaft mit dem schon vorhandenen bestimmten Bewußtsein, das sich darbietende dagegen die Hauptsache. Dabei bleibt es aber nicht, sondern je mehr ein bestimmte Mannigfaltigkeit des Bewußtseins sich ausbildet, desto mehr wird die Selbstthätigkeit in sich begründet und desto weniger ist sie der Gewalt des Reizes unterworfen; je näher unser Bewußtsein dem thetischen liegt, desto unfreier, je mehr wir in einem Gebiete schon zu Hause sind, desto freier sind wir in der Verknüpfung, und die positive Seite des heuristischen Verfahrens ist nun die, daß auch die reizende Potenz nicht als gegeben aufgenommen sondern erst gesucht wird. Diese Differenz aber des positiven und negativen im heuristischen Verfahren ist nur eine Differenz des Mehr und Minder, und das eine ist immer in dem anderen.

Ein zweiter Gegensaz im heuristischen Verfahren ist der, welcher sich auf die verschiedenen Formen des Denkens bezieht. Nämlich jedes aufgenommene Bewußtsein ist entweder ein Begriff oder ein Urtheil, also geht auch alles heuristische Verfahren entweder auf Begriffs- oder auf Urtheilsbildung, aber immer von einem gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das gesuchte sein soll ein Fortschritt in der Begriffsbildung oder ein Fortschritt in der Urtheilsbildung. Uebrigens aber ist, wie wir gesehen haben, daß Fortschritt der Begriffsbildung nur möglich ist durch Fortschritt der Urtheilsbildung, und umgekehrt, im heuristischen

§. 331.

Als Zusammenfassung, als Induction, ist sein Princip die Congruenz, die sich aber problematisch auf

---

Verfahren eine beständige Combination beider Formen des Denkens gegeben. Und das ist auch ganz natürlich. Wir sehen, wenn wir unser Denken beobachten, niemals einen bestimmten Abschnitt in unserem Bewußtsein, wo wir ausschließlich in der Bildung der Begriffe oder der Urtheile begriffen wären, sondern wir sehen beständig einen bunten Wechsel und ein beständiges Ineinandergreifen. Dies scheint sich aber aus dem früher gesagten nur zu ergeben, wenn von der Vervollkommnung eines und desselben Begriffs oder Urtheils die Rede ist, das heuristische Verfahren geht aber eigentlich nicht auf Vervollkommnung Eines und desselben, sondern auf Uebergang von Einem zu einem anderen. Allein der Uebergang von Einem Begriff zu einem anderen ist als solcher immer auch ein Urtheil, nämlich dasjenige, welches die Zusammengehörigkeit beider Begriffe aussagt, und der Uebergang von Einem Urtheil zu einem anderen kann nur sein, wenn Identität entweder des Subjects oder des Prädicats gesezt ist, also nur durch einen Begriff.

Wir haben also zu betrachten das heuristische Verfahren in Beziehung auf den Begriff und das heuristische Verfahren in Beziehung auf das Urtheil, und beim ersteren haben wir zu scheiden, wiefern wir von der sinnlichen Seite des Begriffs, vom Schema, oder von seiner intellectuellen Seite, vom Gegensaz ausgehen. — (Anders Vorles. 1831. S. das zulezt daraus mitgetheilte. Sie fassen Begriffs- und Urtheilsbildung zusammen und theilen das heuristische Verfahren nur in Beziehung auf Induction und Deduction. Als abhängig von der Induction beschreiben sie es als Beobachtung und Versuch (s. §. 333.), von der Deduction — als Verfahren nach dem Princip der Analogie (s. §. 332.). Mit dem ersteren beginnen sie und §. 330. und 331. sind für sie nicht da. Voran schikken sie eine Untersuchung über das ethische auf diesem Gebiet, über die entgegengesezte Art, wie die einzelnen die ihnen einwohnende geistige Kraft und die äußeren Bedingungen ihres Daseins gegen einander abwägen. Es sei Sache des Charakters, zeigen sie, ob das eine überwiege oder das andere; wenn aber das Sichbindenlassen durch die Umstände absolut herrsche: so sei das Trägheit; wenn es absolut zurükkgedrängt werde, Ausgelassenheit. Die mir vorliegende Nachschrift dieser Vorlesungen hat sich hier viel zu wenig beisammen, als daß wörtlich etwas aus ihr hieher gesezt werden könnte. Wie es scheint, hat sie nichts, was nicht die Vorles. 1818 auch hätten, nur daß sie wieder das Verhältniß des individuellen und universellen bestimmter ins Auge faßt, jedoch ohne etwas darüber vorzutragen, was nicht auch früher schon vorgekommen wäre. S. §. 246.)

einen schon als Deduction gegebenen Punkt beziehen muß *).

---

*) Vorles. 1818. Indem wir nun in das einzelne selbst gehen, müssen wir zurükkgehen auf den relativen Unterschied der negativen und positiven Form. Wenn wir von einem gegebenen Begriff aus, sofern er überwiegend als Schema gegeben ist, zu einem anderen übergehen wollen: so sind wir in dem Prozeß begriffen, den wir Induction genannt haben; wir finden ein anderes, das dem gegebenen coordinirt ist, um aus beiden dann ein höheres zu finden. Das ist der einzige Prozeß, der vom Schema aus möglich ist. Was ist nun hier das mehr negative? und was ist der Kanon dazu? Es haben alle Gegenstände eine Verwandschaft unter sich. Also wenn mir ein bestimmtes Bewußtsein gegeben ist und es bietet sich mir tausenderlei dar in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung: so kann nichts darunter sein, was nicht damit Verwandschaft hätte. Je mehr das Bewußtsein bereichert ist, d. h. je mehr über einander liegende Schemata es schon giebt, um desto eher kann ich jedes mit dem gegebenen in Verbindung bringen, nur daß diese verschieden sein wird. Das nächstverwandte ist identisch in Beziehung auf das unmittelbare Schema; das entfernte gehört unter ein anderes, ist aber doch als subordinirt unter ein höheres dem gegebenen Bewußtsein verwandt. Doch wir wollen uns nicht in die Mitte eines schon bereicherten Bewußtseins sezen, sondern an den Anfang, um uns der Regeln zu bemächtigen. Hier ist nun das Eine wahr, die Verwandschaft aller Gegenstände mit dem gegebenen, und je lebendiger die Selbstthätigkeit ist, desto mehr wird jeder Verwandschaftsgrad sie reizen und an sich ziehen, und daraus wird der Trieb entstehen, die Verwandschaftsgrade von einander zu unterscheiden, und um sie zu unterscheiden, ihre Reihe zu ordnen. Das ist die unendliche Mannigfaltigkeit in der Bereicherung des Bewußtseins, die in jedem Moment ist. Aber je mehr sich auf diese Weise die Selbstthätigkeit vertheilt, um desto geringer muß die Kraft der Aufmerksamkeit sein, die sich auf das einzelne wendet, um desto geringer also auch das Resultat. Das kunstmäßige Verfahren besteht hier nun darin, die Selbstthätigkeit in Schranken zu halten, und von Einem nicht auf ein unendliches sondern nur auf Eines zu kommen. Das ist gewiß, daß jeder Moment eines heuristischen Verfahrens den Keim zur unendlichen Mannigfaltigkeit aus sich entwikkelt, und daß Bestimmung eines einzelnen darin nur erfolgt durch dieselbe Operation, die auch im ursprünglichen Bewußtsein statt findet; die Mannigfaltigkeit der Anregungen ist auch ein chaotisches, aus welchem nur etwas bestimmtes werden kann, wenn ein einzelnes herausgegriffen wird, und es kommt nur darauf an, daß dieses nach einer wahren Regel geschehe. Man denke sich z. B., wir hätten eine Vorstellung von einer Art leben-

diger Weſen bekommen auf dem Wege der Wahrnehmung, und dies ſollte Incitament werden auf anderes zu kommen: ſo iſt offenbar, daß ſich eine unendliche Menge ähnlicher Weſen darbieten wird, und daß wir in dem Einen, Ein verwandtes ſuchend, den Keim zum ganzen Naturſyſtem finden. Aber was ſich ſo darbietet, indem wir uns den einzelnen Eindrükken hingeben, was ſich ſo aus den disparateſten Theilen in den einzelnen Moment concentrirt, das muß nothwendig ein verworrenes ſein, und es fragt ſich alſo, wenn wir doch aus dieſem verworrenen eins herausgreifen müſſen, nach welcher Regel dies geſchehen ſolle. Dieſe nun können wir nur finden in Beziehung auf das, was hier das urſprüngliche iſt. Das urſprüngliche bei der Wahrnehmung war aber, daß mit dem einzelnen Bilde zugleich das allgemeine Schema entſteht, und wenn wir die Sache betrachten, wie ſie ſich uns jezt dargeſtellt hat: ſo müſſen wir ſagen, daß zugleich auch die Anlage zu allen über einander liegenden Schematen entſteht, alſo z. B. aus dem einzelnen Bilde eines vierfüßigen Thieres das Bild ſeiner Art, daraus das Bild ſeiner Gattung u. ſ. w. Dies alles iſt in dem einzelnen geſezt, aber das wirklich beſtimmte Bewußtſein iſt das nächſte; das allgemeine Schema entſteht nur mit dem einzelnen Bilde zugleich, ſofern es eines und daſſelbe iſt, und das iſt es nur auf der nächſten Stufe der Allgemeinheit. Das richtige Verfahren, in dieſer negativen Form in Beziehung auf ein ſchon gegebenes Bewußtſein heraus zu greifen aus theils über theils neben einander liegendem verworrenen, iſt, das nächſtverwandte heraus zu greifen. Durch bloßes Aneinanderreihen könnte wol die Totalität entſtehen, aber nur als chaotiſches Aggregat. Soll das vermieden werden und nur entſtehen was der Idee des Wiſſens entſpricht: ſo dürfen wir nie einen Sprung machen, ſondern von jedem immer nur zum nächſtverwandten übergehen. Dies nun iſt auszudrükken als der Kanon der Congruenz. Wollten wir wirklich alles auf dieſem Wege zu Stande bringen und unſer geſammtes Wiſſen anſehen als von Einem Punkte aus zu entwikkeln: ſo würden wir natürlich hinzufügen müſſen, daß der Eine Punkt nicht nur nach Einer Seite ſondern allmählig nach allen Seiten hin zu verfolgen wäre, indem er in ſeine verſchiedenen Beſtandtheile und Beziehungen zerlegt würde. Aber dies liegt nicht mehr auf demſelben Gebiete, von welchem wir hier reden; denn das Schema iſt weſentlich Eins und es findet da kein Zerlegen ſtatt, das auf einem andern Verfahren beruht, auf dem in Gegenſäzen. Der einzelne Gegenſtand an und für ſich, in wiefern er eine natürliche Einheit iſt, bringt mich immer nur auf die ihm zunächſt verwandte Einheit; iſt er z. B. ein Prädicatsbegriff, alſo eine Veränderung: ſo kann er mich auch nur auf eine Veränderung bringen; ich kann von dem Einen aus immer nur auf eine gleichnamige Reihe kommen. Was nun die poſitive Form des heuriſtiſchen Verfahrens betrifft, d. h. nicht das Auswählen des nächſtverwandten, ſondern völlig abſtrahirt von dem ſich darbietenden das Aufſuchen eines anderen zu einem gegebenen: ſo fragt ſich, Wo-

Zweiter Abſchnitt.

Von der Combination.

Anm. Rükkweiſung auf §. 5. und 6. (= §. 234. 235.)

Randbem. Combination iſt in jedem Moment, aber je mehr das folgende ſchon implicite im vorigen geſezt war, je weniger der neue Act Anfang iſt: um ſo weniger kommt ſie in Betracht als techniſches Verfahren.

Und ſo wie der urſprüngliche erſte Act nicht als Combination angeſehen werden kann: ſo auch jeder ihm ähnliche, d. h. zwar anfangende aber mit überwiegender Hingebung an den Zuſtand der organiſchen Erfüllung und an ſeine Differenzen.

Wenn wir nun Denken als gegeben vorausſezen, und zugleich daß das Chaos daraus erſt mit der Erſchöpfung des Umfanges verſchwindet: ſo giebt es zwei Formen für gewollte neue Acte, die architektoniſche und die heuriſtiſche.

Da aber keine von beiden hinter einander fortgeſezt werden kann bis ans Ende: ſo giebt es auch Uebergänge von der einen zur andern. Dann verhalten ſich alſo die Regeln für beide Verfahrungsarten an ſich wie Conſtruction, die Regeln für den Uebergang aber wie Combination.

Für dieſen Uebergang aber ſind keine Regeln zu ſtellen, theils weil Unterbrechungen ſchon vorher erfolgen durch bedingtes Denken und darſtellendes, theils weil der Uebergang ſich in das bewußtloſe zurükkzieht *).

---

entſtehen, nicht von ungefähr, und ſo kann die Figur nicht da ſein, ohne daß der Beweis mit da iſt. Die rechten Mathematiker geben auch nichts auf den Syllogismus, ſondern ſie führen alles auf die Anſchauung zurük.

So wird nun deutlich ſein, daß der Syllogismus die Stelle nicht verdient, die man ihm hat geben wollen. Er iſt nicht eine dritte Form zum Begriff und Urtheil, ſondern immer nur Analyſe. (S. Randbem. unter §. 309. am Ende).

*) Vorleſ. 1818. Es iſt kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Art, wie ein einzelnes Denken zu Stande kommt, und der Verknüpfung des Denkens, und der Gegenſaz zwiſchen dem Geſez der Conſtruction und dem der Combination des Denkens iſt nur ein relativer. Es kommt alles darauf an, was man als die Einheit ſezt, und alle Verknüpfung kann zulezt wieder als ein einziges angeſehen werden, als der erfüllte Gedanke der Welt. Bis jezt nun haben wir uns nur mit den Regeln der Conſtruction des Denkens an ſich beſchäftigt, nicht mit denen, durch welche wir von einem zu einem andern kommen, außer daß bei-

läufig einiges vorgekommen iſt, was wir nun hier bei der Theorie der Combination gebrauchen können.

Es giebt zwei verſchiedene Methoden von Verknüpfung, je nachdem man von Einheit oder Mannigfaltigkeit des gegebenen Erkennens ausgeht, die heuriſtiſche und die architektoniſche. Wir ſind davon ausgegangen, daß urſprünglich gegeben iſt das Chaos der ſinnlichen Eindrükke; und daß etwas daraus ausgeſchieden wird, haben wir als den Anfang des beſtimmten Bewußtſeins geſezt. Soll aber daraus etwas mehr werden: ſo kann das nur geſchehen, wenn von dem Punkte aus ein anderer entweder ſich ſelbſt darbietet, oder geſucht wird. In ſofern er ſich ſelbſt darbietet, in ſofern kann dabei ſo wenig Kunſt ſein als beim erſten Entſtehen des beſtimmten Bewußtſeins, und nur ſofern er ſich nicht natürlich ergiebt, kann von Regeln und kunſtgerechtem Verfahren die Rede ſein. Dann aber ergeben ſich auch ſogleich jene beiden Methoden. Die eine ſezt nur Ein gegebenes Erkennen voraus, und will von dieſem aus ein anderes finden; die andere ſezt eine Mannigfaltigkeit des Erkennens voraus, nicht um ein neues daraus zu finden, ſondern um daraus durch gehörige Zuſammenſtellung eine Einheit zu bilden.

Als die beiden Endpunkte alles Erkennens haben wir aufgeſtellt einerſeits die chaotiſche Totalität der Eindrükke, andrerſeits die vollendete Idee der Welt. Beides iſt eins und daſſelbe dem Inhalte nach, die Fortſchreitung vom einem zum andern kann alſo angeſehen werden als die allmählige Vollendung eines und deſſelben, und in ſofern erſcheint die Vollendung der Idee der Welt nur als Conſtruction, und es kann weder Heuriſtik noch Architektonik ſtatt finden. Aber die heuriſtiſche Methode wird dadurch nothwendig, daß uns der Anfang eines beſtimmten Bewußtſeins von dem Chaos aus als etwas zufälliges erſcheint, in welchem ſelbſt nicht der Grund liegt zu einer vollſtändigen Entwikkelung des ganzen; denn wenn wir eben ſo gut von jedem anderen hätten anfangen können: ſo kann in dem einen, was gegeben iſt, niemals der zureichende Grund zur Vollendung liegen. Darin liegt nun dieſes, daß unſer ganzes Erkennen in ſeiner Entwikkelung nicht Eine Reihe bildet, ſondern eine Mannigfaltigkeit von Reihen, weil eine Mannigfaltigkeit von primitiven Punkten eintritt, welche weiter entwikkelt werden. Wir ſehen alſo, daß die Totalität des Denkens auf der einen Seite ſich als Entwikkelung eines und deſſelben Denkens, auf der andern als aus beſtändiger Anwendung der heuriſtiſchen Methode entſtanden anſehen läßt; und darin liegt, daß es ſeiner Wirklichkeit nach auf beiden Wegen entſteht. Aber wie ſich auf dieſe Weiſe die heuriſtiſche Methode rechtfertigt: ſo rechtfertigt ſich auch das architektoniſche Verfahren. Denn wenn das heuriſtiſche nur gegeben iſt, ſofern wir mehrere Reihen conſtruiren; wenn der Anfang einer jeden zufällig iſt, und alle theils neben einander ſind theils auf einander folgen: ſo bedarf es der architektoniſchen Methode, die ſie zuſammenſtellt und zur Einheit bildet.

Vergleichen wir aber beide Methoden: ſo iſt die heuriſtiſche die frühere, die architektoniſche ſpäter. Nämlich die höchſte Aufgabe der lezteren iſt dieſe, die verſchiedenen Reihen des Denkens, welche jede die Entwikkelung eines beſtimmten Erkennens von ſeinem chaotiſchen Zuſtande bis zu ſeiner Vollendung ſind und welche die verſchiedenen Disciplinen des Wiſſens bilden, in ein ſolches ganzes zu bringen, daß es der Totalität des Seins entſpricht und die vollendete Idee der Welt daraus entſteht. Dies iſt aber der lezte Punkt des Erkennens. Die architektoniſche Methode alſo die ſpätere; und ſo ſtellen denn auch wir ſie ans Ende. (S. Beil. B. x.)

Vorleſ. 1831. Im erſten Abſchnitt, wo wir Regeln des Verfahrens ſuchten für die einzelnen Denkacte als ſolche: mußten wir Begriffs- und Urtheilsbildung von einander ſondern. Hier können wir das nicht mehr, denn die Fortſchreitung, mit welcher wir es in der Combination zu thun haben, iſt nicht nur Fortſchreitung in jedem der beiden Gebiete, ſondern beſteht zugleich in einem beſtändigen Uebergange aus dem einen ins andere. Was aber die verſchiedenen Denkreihen betrifft: ſo gilt, wie wir in den Zuſammenhang des Lebens geſtellt ſind, freilich auch von ihnen, daß wir niemals eine derſelben als ein Continuum zu Stande bringen, denn ihre einzelnen Momente treten in der Zeit aus einander, und anderes tritt dazwiſchen. Doch davon müſſen wir hier abſtrahiren, und jede für ſich feſthalten. Demnach werden wir alſo allerdings zwei verſchiedene Formen der Fortſchreitung zu unterſcheiden haben, die im Aufſteigen von unten nach oben, oder die vom Uebergewicht der organiſchen Function ausgehende, und die entgegengeſezte. Das iſt aber nur der Umfang der Aufgabe von einer Seite, nur für die Fortſchreitung vom einzelnen zum einzelnen, die, geſezt auch ſie vollendete ſich von allen Punkten aus, doch nur eine Totalität als Aggregat zu Stande bringen könnte. Im Aggregat iſt aber das Chaos noch nicht aufgehoben, alſo auch die Idee des Wiſſens noch nicht realiſirt. Es kommt alſo von der andern Seite darauf an, mehreres gegebene in ein organiſches ganzes zuſammen zu faſſen — ich ſage mehreres, weil was wir von der Totalität ausgeſprochen haben auch für jeden Theil gilt. Jene Seite der Aufgabe nennen wir die heuriſtiſche, dieſe die architektoniſche.

sein und mehr ein subjectives vermöge der Art und Weise, wie die zusammengefaßten Erkenntnisse die fehlenden repräsentiren. Man denke sich ein System von Naturkörpern architektonisch aufgestellt. Soll es enger sein: so werden bloß die Gattungen aufgestellt, die Arten nicht, die Gattungen dann aber so, daß der Umkreis der Arten aus der Stellung mit abgenommen werden kann. Wird dies nicht geleistet: so ist noch das fragmentarische, das chaotische geblieben, das aufgelöst werden soll. Das wäre eine objective Anwendung des Kanons. Unter der subjectiven verstehe ich dieses, wenn der Grund, vermöge dessen die Aufstellung gemacht wird und das fehlende ergänzt werden kann, in der eignen Subjectivität, in der eignen Art der Gedankenverbindung der anordnenden liegt. Jene objective liegt mehr auf der Seite der Wissenschaft, diese subjective mehr auf der Seite der Kunst, so aber, daß jene sich mehr die Kunst ist in der Wissenschaft, diese mehr die Wissenschaft der Kunst. Sehen wir nun zweitens auf die Einheit, welche construirt werden soll: so ist gezeigt, daß hier ein großer Spielraum statt findet, aber wir dürfen sie nicht als etwas völlig unbestimmtes ansehen, denn wäre sie das: so wäre kein architektonisches Verfahren möglich. Indem sie aber keine absolute ist, muß sie bestimmt sein durch Quantität und Qualität der zu verbindenden Vorstellungen. Durch die Quantität, weil die Einheit um so mehr nur eine mittelbare ist, je mehr von demjenigen, was unter ihr begriffen ist, verschwiegen wird um supplirt zu werden; wir werden sagen müssen, daß die Einheit selbst durch die Menge der Vorstellungen in dieser Hinsicht bestimmt wird; sie ist nur eine unmittelbare in dem Maaße als sie unmittelbar alles unter ihr gefundene zusammengefaßt enthält, so daß es als Totatität wirklich kann hingestellt werden. Noch mehr aber wird sie bestimmt durch die Qualität der Vorstellungen, die verknüpft werden sollen. Denn es ist offenbar, daß eine objective Reihe von Vorstellungen einer strengern Einheit fähig ist, eine subjective nur einer loseren, und darin liegt das Auseinandergehen des mehr objectiven und des mehr subjectiven. Das erste ist immer ein Theil von der allgemeinen Construction der Wissenschaft, das andre ein Theil der allgemeinen Construction der Kunst. In Beziehung auf diese beiden Zielpunkte, auf die Wissenschaft und auf die Kunst im ganzen, haben wir nun alle architektonischen Acte anzusehen, und der Kanon ist, daß in dieser Duplicität das Verfahren im ganzen um so vollkommner ist, je mehr die Einheit so scharf geformt ist, als sie es der Natur der Sache nach sein kann. Wenn aber gesagt ist, daß die Verknüpfung objectiver Gedankenreihen mehr der Wissenschaft, die Verknüpfung subjectiver Gedankenreihen mehr der Kunst angehört: so ist das nicht so zu verstehen, als ob hier von dem was Kunst ist im engeren Sinne, z. B. von Rhetorik, die Rede wäre, denn wir reden hier immer nur von dem Denken, welches nach der Idee des Wissens gebildet sein soll. Die eigentlichen objectiven Gedankenreihen führen auf die Darstellung irgend eines bestimmten Theiles des Wissens selbst, wo-

Aus zu früher Begriffsbildung entsteht die Hypothesennoth.

sondern die Verknüpfung, in welcher uns ein zweites Bewußtsein aus dem ersten entsteht. Nun können wir nicht leugnen, daß in der Selbstthätigkeit auch ursprünglich das Bestreben zu sezen ist, ein einmal entstandenes Bewußtsein festzuhalten, also auch daß diese Tendenz den vom Zustand der Empfänglichkeit ausgehenden Reize gegenüber treten kann. Nämlich so. Ich habe ein bestimmtes Bewußtsein von einem bestimmten Gegenstande und das Streben es festzuhalten, richte aber meine Selbstthätigkeit auf die Mannigfaltigkeit der übrigen mir gegebenen Eindrükke, von denen sie nach dem Maaß der Stärke derselben angezogen wird. Nun kann sein, daß der die Selbstthätigkeit am stärksten reizende Eindrukk in keinem Zusammenhange steht mit dem Bewußtsein, das ich schon habe, und dann lasse ich ihn fallen und mich bestimmen durch den, der in jenem Zusammenhange steht, so daß also ein heuristisches Verfahren zu Stande kommt. Zunächst ist dies nun nur ein negatives, nur das Von der Hand weisen dessen, was mit dem Bewußtsein, von dem ich ausgehe, nicht in Verbindung steht; die Selbstthätigkeit ist zunächst nur Minimum und die Empfänglichkeit Maximum, die erstere nur das untergeordnete, und die Combination nur eine Auswahl aus den reizenden Potenzen nach dem Maaß ihrer Verwandschaft mit dem schon vorhandenen bestimmten Bewußtsein, das sich darbietende dagegen die Hauptsache. Dabei bleibt es aber nicht, sondern je mehr ein bestimmte Mannigfaltigkeit des Bewußtseins sich ausbildet, desto mehr wird die Selbstthätigkeit in sich begründet und desto weniger ist sie der Gewalt des Reizes unterworfen; je näher unser Bewußtsein dem thetischen liegt, desto unfreier, je mehr wir in einem Gebiete schon zu Hause sind, desto freier sind wir in der Verknüpfung, und die positive Seite des heuristischen Verfahrens ist nun die, daß auch die reizende Potenz nicht als gegeben aufgenommen sondern erst gesucht wird. Diese Differenz aber des positiven und negativen im heuristischen Verfahren ist nur eine Differenz des Mehr und Minder, und das eine ist immer in dem anderen.

Ein zweiter Gegensaz im heuristischen Verfahren ist der, welcher sich auf die verschiedenen Formen des Denkens bezieht. Nämlich jedes aufgenommene Bewußtsein ist entweder ein Begriff oder ein Urtheil; also geht auch alles heuristische Verfahren entweder auf Begriffs- oder auf Urtheilsbildung, aber immer von einem gegebenen aus; es kommt immer darauf an, ob das gesuchte sein soll ein Fortschritt in der Begriffsbildung oder ein Fortschritt in der Urtheilsbildung. Uebrigens aber ist, wie wir gesehen haben, daß Fortschritt der Begriffsbildung nur möglich ist durch Fortschritt der Urtheilsbildung, und umgekehrt, im heuristischen

§. 331.

Als Zuſammenfaſſung, als Induction, iſt ſein Princip die Congruenz, die ſich aber problematiſch auf

---

Verfahren eine beſtändige Combination beider Formen des Denkens gegeben. Und das iſt auch ganz natürlich. Wir ſehen, wenn wir unſer Denken beobachten, niemals einen beſtimmten Abſchnitt in unſerem Bewußtſein, wo wir ausſchließlich in der Bildung der Begriffe oder der Urtheile begriffen wären, ſondern wir ſehen beſtändig einen bunten Wechſel und ein beſtändiges Ineinandergreifen. Dies ſcheint ſich aber aus dem früher geſagten nur zu ergeben, wenn von der Vervollkommnung eines und deſſelben Begriffs oder Urtheils die Rede iſt, das heuriſtiſche Verfahren geht aber eigentlich nicht auf Vervollkommnung Eines und deſſelben, ſondern auf Uebergang von Einem zu einem anderen. Allein der Uebergang von Einem Begriff zu einem anderen iſt als ſolcher immer auch ein Urtheil, nämlich dasjenige, welches die Zuſammengehörigkeit beider Begriffe ausſagt, und der Uebergang von Einem Urtheil zu einem anderen kann nur ſein, wenn Identität entweder des Subjects oder des Prädicats geſezt iſt, alſo nur durch einen Begriff.

Wir haben alſo zu betrachten das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf den Begriff und das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf das Urtheil, und beim erſteren haben wir zu ſcheiden, wiefern wir von der ſinnlichen Seite des Begriffs, vom Schema, oder von ſeiner intellectuellen Seite, vom Gegenſaz ausgehen. — (Anders Vorleſ. 1831. S. das zulezt daraus mitgetheilte. Sie faſſen Begriffs- und Urtheilsbildung zuſammen und theilen das heuriſtiſche Verfahren nur in Beziehung auf Induction und Deduction. Als abhängig von der Induction beſchreiben ſie es als Beobachtung und Verſuch (ſ. §. 333.), von der Deduction — als Verfahren nach dem Princip der Analogie (ſ. §. 332.). Mit dem erſteren beginnen ſie und §. 330. und 331. ſind für ſie nicht da. Voran ſchikken ſie eine Unterſuchung über das ethiſche auf dieſem Gebiet, über die entgegengeſezte Art, wie die einzelnen die ihnen einwohnende geiſtige Kraft und die äußeren Bedingungen ihres Daſeins gegen einander abwägen. Es ſei Sache des Charakters, zeigen ſie, ob das eine überwiege oder das andere; wenn aber das Sichbindenlaſſen durch die Umſtände abſolut herrſche: ſo ſei das Trägheit; wenn es abſolut zurükgedrängt werde, Ausgelaſſenheit. Die mir vorliegende Nachſchrift dieſer Vorleſungen hat ſich hier viel zu wenig beiſammen, als daß wörtlich etwas aus ihr hieher geſezt werden könnte. Wie es ſcheint, hat ſie nichts, was nicht die Vorleſ. 1818 auch hätten, nur daß ſie wieder das Verhältniß des individuellen und univerſellen beſtimmter ins Auge faßt, jedoch ohne etwas darüber vorzutragen, was nicht auch früher ſchon vorgekommen wäre. S. §. 246.)

einen ſchon als Deduction gegebenen Punkt beziehen muß *).

*) Vorleſ. 1818. Indem wir nun in das einzelne ſelbſt gehen, müſſen wir zurükkgehen auf den relativen Unterſchied der negativen und poſitiven Form. Wenn wir von einem gegebenen Begriff aus, ſofern er überwiegend als Schema gegeben iſt, zu einem anderen übergehen wollen: ſo ſind wir in dem Prozeß begriffen, den wir Induction genannt haben; wir finden ein anderes, das dem gegebenen coordinirt iſt, um aus beiden dann ein höheres zu finden. Das iſt der einzige Prozeß, der vom Schema aus möglich iſt. Was iſt nun hier das mehr negative? und was iſt der Kanon dazu? Es haben alle Gegenſtände eine Verwandſchaft unter ſich. Alſo wenn mir ein beſtimmtes Bewußtſein gegeben iſt und es bietet ſich mir tauſenderlei dar in der Wahrnehmung oder in der Erinnerung: ſo kann nichts darunter ſein, was nicht damit Verwandſchaft hätte. Je mehr das Bewußtſein bereichert iſt, d. h. je mehr über einander liegende Schemata es ſchon giebt, um deſto eher kann ich jedes mit dem gegebenen in Verbindung bringen, nur daß dieſe verſchieden ſein wird. Das nächſtverwandte iſt identiſch in Beziehung auf das unmittelbare Schema; das entfernte gehört unter ein anderes, iſt aber doch als ſubordinirt unter ein höheres dem gegebenen Bewußtſein verwandt. Doch wir wollen uns nicht in die Mitte eines ſchon bereicherten Bewußtſeins ſezen, ſondern an den Anfang, um uns der Regeln zu bemächtigen. Hier iſt nun das Eine wahr, die Verwandſchaft aller Gegenſtände mit dem gegebenen, und je lebendiger die Selbſtthätigkeit iſt, deſto mehr wird jeder Verwandſchaftsgrad ſie reizen und an ſich ziehen, und daraus wird der Trieb entſtehen, die Verwandſchaftsgrade von einander zu unterſcheiden, und um ſie zu unterſcheiden, ihre Reihe zu ordnen. Das iſt die unendliche Mannigfaltigkeit in der Bereicherung des Bewußtſeins, die in jedem Moment iſt. Aber je mehr ſich auf dieſe Weiſe die Selbſtthätigkeit vertheilt, um deſto geringer muß die Kraft der Aufmerkſamkeit ſein, die ſich auf das einzelne wendet, um deſto geringer alſo auch das Reſultat. Das kunſtmäßige Verfahren beſteht hier nun darin, die Selbſtthätigkeit in Schranken zu halten, und von Einem nicht auf ein unendliches ſondern nur auf Eines zu kommen. Das iſt gewiß, daß jeder Moment eines heuriſtiſchen Verfahrens den Keim zur unendlichen Mannigfaltigkeit aus ſich entwikkelt, und daß Beſtimmung eines einzelnen darin nur erfolgt durch dieſelbe Operation, die auch im urſprünglichen Bewußtſein ſtatt findet; die Mannigfaltigkeit der Anregungen iſt auch ein chaotiſches, aus welchem nur etwas beſtimmtes werden kann, wenn ein einzelnes herausgegriffen wird, und es kommt nur darauf an, daß dieſes nach einer wahren Regel geſchehe. Man denke ſich z. B., wir hätten eine Vorſtellung von einer Art leben-

diger Weſen bekommen auf dem Wege der Wahrnehmung, und dies ſollte Incitament werden auf anderes zu kommen: ſo iſt offenbar, daß ſich eine unendliche Menge ähnlicher Weſen darbieten wird, und daß wir in dem Einen, Ein verwandtes ſuchend, den Keim zum ganzen Naturſyſtem finden. Aber was ſich ſo darbietet, indem wir uns den einzelnen Eindrükken hingeben, was ſich ſo aus den disparateſten Theilen in den einzelnen Moment concentrirt, das muß nothwendig ein verworrenes ſein, und es fragt ſich alſo, wenn wir doch aus dieſem verworrenen eins herausgreifen müſſen, nach welcher Regel dies geſchehen ſolle. Dieſe nun können wir nur finden in Beziehung auf das, was hier das urſprüngliche iſt. Das urſprüngliche bei der Wahrnehmung war aber, daß mit dem einzelnen Bilde zugleich das allgemeine Schema entſteht, und wenn wir die Sache betrachten, wie ſie ſich uns jezt dargeſtellt hat: ſo müſſen wir ſagen, daß zugleich auch die Anlage zu allen über einander liegenden Schematen entſteht, alſo z. B. aus dem einzelnen Bilde eines vierfüßigen Thieres das Bild ſeiner Art, daraus das Bild ſeiner Gattung u. ſ. w. Dies alles iſt in dem einzelnen geſezt, aber das wirklich beſtimmte Bewußtſein iſt das nächſte; das allgemeine Schema entſteht nur mit dem einzelnen Bilde zugleich, ſofern es eines und daſſelbe iſt, und das iſt es nur auf der nächſten Stufe der Allgemeinheit. Das richtige Verfahren, in dieſer negativen Form in Beziehung auf ein ſchon gegebenes Bewußtſein heraus zu greifen aus theils über theils neben einander liegendem verworrenen, iſt, das nächſtverwandte heraus zu greifen. Durch bloßes Aneinanderreihen könnte wol die Totalität entſtehen, aber nur als chaotiſches Aggregat. Soll das vermieden werden und nur entſtehen was der Idee des Wiſſens entſpricht: ſo dürfen wir nie einen Sprung machen, ſondern von jedem immer nur zum nächſtverwandten übergehen. Dies nun iſt auszudrükken als der Kanon der Congruenz. Wollten wir wirklich alles auf dieſem Wege zu Stande bringen und unſer geſammtes Wiſſen anſehen als von Einem Punkte aus zu entwikkeln: ſo würden wir natürlich hinzufügen müſſen, daß der Eine Punkt nicht nur nach Einer Seite ſondern allmählig nach allen Seiten hin zu verfolgen wäre, indem er in ſeine verſchiedenen Beſtandtheile und Beziehungen zerlegt würde. Aber dies liegt nicht mehr auf demſelben Gebiete, von welchem wir hier reden; denn das Schema iſt weſentlich Eins und es findet da kein Zerlegen ſtatt, das auf einem andern Verfahren beruht, auf dem in Gegenſäzen. Der einzelne Gegenſtand an und für ſich, in wiefern er eine natürliche Einheit iſt, bringt mich immer nur auf die ihm zunächſt verwandte Einheit; iſt er z. B. ein Prädicatsbegriff, alſo eine Veränderung: ſo kann er mich auch nur auf eine Veränderung bringen; ich kann von dem Einen aus immer nur auf eine gleichnamige Reihe kommen. Was nun die poſitive Form des heuriſtiſchen Verfahrens betrifft, d. h. nicht das Auswählen des nächſtverwandten, ſondern völlig abſtrahirt von dem ſich darbietenden das Aufſuchen eines anderen zu einem gegebenen: ſo fragt ſich, Wo-

her kann ich, wenn mir ein einzelner Gegenſtand gegeben iſt, die Vorſtellung von einem dazu gehörigen haben, wenn ſich mir dieſer nicht von ſelbſt darbietet? Dies könnte gar nicht ſtatt finden, wenn nicht zum Prozeß der Induction immer der der Deduction hinzukäme, wie wir geſehen haben, daß beide immer zuſammen ſind. Es wäre gar nicht möglich, daß wir zu einem Gegenſtande ein verwandtes ſuchten, wenn wir nicht die Form des Gegenſazes in uns trügen. Wenn ich ſage, Ich will zu a ein x ſuchen, welches nicht a iſt, aber doch eine Beziehung darauf hat: ſo heißt das, x ſoll dem a entgegengeſezt ſein, aber mit ihm demſelben höheren untergeordnet. So wie der vorige Prozeß beruht auf der Identität des einzelnen Bildes und des Schema: ſo beruht dieſer auf dem Gegenſaz beider, und ſeine Formel iſt, Ich will zum einzelnen Bilde ein anderes ſuchen derſelben Art, in dem daſſelbe Schema iſt. Dieſe Formel iſt völlig allgemein und beruht darauf, daß uns beſonderes und allgemeines Schema immer zugleich gegeben ſind, und daß uns, weil beide immer zugleich gegeben ſind, immer auch ihre Differenz einwohnt, und wir müſſen ſagen, Je mehr uns dabei die Form des Gegenſtandes einwohnt, deſto beſtimmter wird das Aufſuchen von ſtatten gehen. Es darf aber nur nach dem Kanon der Congruenz geſchehen, ſo daß man immer die kleinſten Gegenſäze aufſucht und nach den kleinſten Gegenſäzen fortſchreitet. Das weſentliche dieſes Prozeſſes iſt immer das Beſtreben, aufzuſuchen was im Gebiet irgend einer Art oder Gattung weſentlich iſt oder zufällig, und genau zu beſtimmen, in welchem Verhältniß die unteren und höheren Begriffe unter einander ſtehen. Habe ich z. B. ein einzelnes Ding vor mir: ſo weiß ich noch nicht, ob die Farbe weſentlich iſt oder nicht, ob ſie der Art angehört oder nur dem einzelnen Dinge. Daſſelbe gilt von der Größe. Man ſucht alſo nur die Verſchiebbarkeit des Schema. Die productive Seite dieſes heuriſtiſchen Verfahrens, das eigentliche Aufſuchen eines neuen, muß aber nach dem Geſeze des geringſten Unterſchiedes erfolgen, damit man eine ſprungloſe Anknüpfung habe. Macht man Sprünge im Fortſchreiten: ſo ſezt man das gefundene in der That als die kleinſte Differenz voraus und verwirrt dadurch die ganze Unterſuchung. Auf der andern Seite kann aber die kleinſte Differenz auch eine zu kleine ſein, und ſo können dann leicht Zufälligkeiten die Stelle des weſentlichen bekommen und zwei Gegenſtände dem Sein nach verſchieden geſezt werden, die es nur zufällig ſind, alſo die Unterſchiede gegen die Natur der Sache vervielfältigt werden. Beide Fehler kommen z. B. in der Naturgeſchichte häufig vor. Hier ſehen wir offenbar, dies Verfahren kann nicht vollſtändig ſein, bis ein im oberen Begriff ſelbſt gegründeter Gegenſaz gegeben iſt, unter den die Differenzen ſubſumirt werden, und daß die eine Art des Verfahrens durch die andre ergänzt werden muß. Was iſt nun aber, ehe dieſe Ergänzung eintritt, die Regel des Verfahrens? Dieſe, daß man der Combination, die man gemacht hat, keine größere Beſtimmtheit beilege als ihr zukommt, und daß das ſkeptiſche Verfah-

§. 332.

Als Theilung oder Ableitung, alſo Deduction, iſt ein Princip die Analogie als Anwendung des kleineren, des größeren, des parallelen, alſo vorausſezend das architektoniſche Verfahren *).

---

ren nicht aufhört, ehe jene ergänzende Thätigkeit eingetreten iſt. (S. Beil. B, x.)

*) Vorleſ. 1818. Betrachten wir nun das heuriſtiſche Verfahren, wiefern es von der andern Seite der Begriffsbildung, der Deduction, abhängt: ſo müſſen wir zuvörderſt den relativen Gegenſaz feſthalten zwiſchen dem, was wir vorher als Conſtruction geſucht haben, und dem, was wir jezt als Combination ſuchen. Im Herabſteigen vom höheren Begriff zum niederen an ſich kann die Aufgabe nicht liegen, die wir jezt ſuchen, ſondern nur im Uebergehen von Einem Begriff zu einem außer ihm liegenden unter der Form des Gegenſazes. Das iſt die Methode der Analogie, eine reiche Methode, mit der ſich viel ausrichten läßt, wie denn alles, was man im Gebiet des realen Wiſſens als Erfindung oder Entdekkung anſehen kann, auf dieſe Weiſe entſtanden iſt. Wäre unſer Erkennen ein reines Continuum, ſo daß wir continuirlich vom höchſten Begriff herabſtiegen: ſo wäre mit unſerer Methode nichts auszurichten, d. h. alles, was wir jezt vermittelſt ihrer ausrichten, wäre ſchon gegeben. Jeder Gegenſaz umfaßt ein beſtimmtes Gebiet; je höher der Begriff iſt, von dem man anfängt, deſto weiter können die untergeordneten Punkte aus einander liegen. Iſt man nun durch Ableitung noch nicht auf ſie gekommen, ſondern nur von einem niederen Punkte aus: ſo iſt ihr Weſen noch nicht erkannt, wird aber erkannt durch richtige Anwendung der Methode der Analogie, mit welcher man erreicht, was man gefunden hätte, wenn man ununterbrochen von oben herabgeſtiegen wäre. Die Nothwendigkeit der Methode beruht alſo darauf, daß unſer Wiſſen kein Continuum iſt; daß ſie eine reiche Quelle iſt, um glükkliche Combinationen zu machen, liegt darin, daß nicht jeder Punkt, den man findet, ſich gleich gut dazu hergiebt die Gegenſäze aus ihm herzuleiten, denn wie leicht dieſes wird, das hängt theils ab von der Art wie man den Punkt gefunden hat, theils von dem Grade der Klarheit mit dem er gedacht wird, und indem unſer Erkennen ein fragmentariſches iſt, ſind wir weder des einen noch des anderen mächtig. Iſt nun aber die Methode ein Uebertragen deſſen, was auf Einem Gebiet glükklich von ſtatten gegangen iſt, auf ein anderes: ſo ſieht man, wie leicht man dabei irren kann, indem man die Verwandſchaft verſchiedener Begriffe unrichtig ſchäzt. Verwandt ſind freilich alle, aber ob einer nach

§. 333.

Für die Urtheilsbildung iſt die Methode deſſelben

---

demſelben Gegenſaz behandelt werden kann als ein anderer, das hängt von dem Grade der Verwandſchaft ab. Es gehört alſo zu dieſem Verfahren ein eignes divinatoriſches Talent, was aber dabei zum Grunde liegt iſt nichts anderes, als die Ahndung von der Zuſammengehörigkeit aller Begriffe, nur auf das Verhältniß beſtimmter gegebener Begriffe angewandt. Was aber noch nicht gegeben iſt, iſt eben ihr Verhältniß; alſo iſt ein Chaos gegeben, und das muß auf dieſelbe Weiſe geſondert werden, wie das urſprüngliche. Jedes Verfahren in der Begriffsbildung, wobei man von einem gewiſſen Parallelismus ausgeht, jedes, wobei man darauf ausgeht etwas was im großen gegeben iſt im kleinen zu ſuchen, oder umgekehrt, iſt das Verfahren der Analogie und hat ſein Weſen in der Theilung oder Combination der Gegenſäze, und alle großen Entdekkungen im Gebiet des Wiſſens ſind auf dieſem Wege entſtanden. Aber hat ſich vieles fixirt, was ſo entſtanden iſt: ſo haben ſich auch viele Irrthümer auf dieſe Weiſe gefunden, die durch eben dieſes Verfahren wieder haben eliminirt werden müſſen, und wie die Methode die reichhältigſten Reſultate hervorbringt: ſo iſt ſie auch die ſchwierigſte. Fragt man nun nach den Regeln ſich dabei vor Irrthum zu hüten: ſo kann, weil hier, wie bei allem genialiſchen in der Kunſt, alles auf die Probe ankommt, auch keine andere Regel gegeben werden als die, daß man ſich die Probe nicht erſpare, was darauf hinauskommt, daß man dem gefundenen nicht zu früh traue und das ſkeptiſche Verfahren immer zur Seite habe. Das divinatoriſche in der menſchlichen Seele, worauf ſich das Verfahren gründet, iſt keinem ſtrengen Geſez unterworfen und mit fortſchreitend zunehmendem Bewußtſein immer im Abnehmen. Ein Kind, das den erſten Begriff findet, übt es in einer Gewalt, wie nachher nicht wieder, in der Gewalt, mit der ſich das einzelne menſchliche Daſein in die Mitte des Seins hineinverſezt. Von da nimmt es ab, doch iſt der Anfang großer Reihen immer nur auf dieſelbe Weiſe zu machen; aber je mehr Reihen wir ſchon haben, deſto mehr Mißtrauen iſt nöthig gegen neue, und ihre Gewißheit bekommen ſie nicht eher, als bis ſie ſich völlig mit dem Verfahren von unten durchdringen. Es berühren ſich auf dieſem Gebiet am meiſten das wahre Genie und die unbeſtimmt herumſpringende Fantaſie, und ſchwer iſt es ſie zu ſcheiden. Nachtheilig iſt zu frühes Verwerfen, Vernachläſſigung eines gefundenen, am nachtheiligſten aber Ueberſchäzung, vor der man ſich dann am ſchwerſten bewahrt, wenn man ſelbſt die Combination gemacht hat, weil dann zur Verbindung gewiſſer Reihen noch der Reiz des urſprünglichen hinzukommt.

der Verſuch, die auch auf einem umgebenden feſten und architektoniſch geordneten Begriffsſyſtem beruht *).

§. 334.

Es iſt daher in allen ſeinen Zweigen weſentlich Kunſt **).

---

*) Vorleſ. 1818. Was nun das heuriſtiſche Verfahren in Beziehung auf die Urtheilsbildung betrifft: ſo giebt es auch hier zwei Formen, eine mehr negative und eine mehr poſitive, Beobachtung und Verſuch. Bei jener verhalten wir uns mehr paſſiv, bei dieſem mehr activ. Durch beide kommt das Urtheil zu Stande. Die erſte iſt nichts anderes als ein Achthaben auf den Verlauf eines Gegenſtandes und ſchließt ſich an die Begriffsbildung am meiſten an vermittelſt des ſchematiſirenden Prozeſſes. Was das Sein des Gegenſtandes ergiebt und was das Zuſammenſein, ſcheidet ſich hier nur, indem die Begriffe über einander zu ſtehen kommen und aus den oberen ausgeſchieden wird was den niederen angehört. Die Beobachtung ſezt einen gegebenen Gegenſtand voraus, alſo einen Begriff; dieſer kann Subjectsbegriff ſein, oder Prädicatsbegriff, der Gegenſtand ein Sein oder Thun, und die Beobachtung iſt nun nichts als die Betrachtung des veränderlichen am Gegenſtande, um das conſtante, was das Sein des Gegenſtandes ausmacht, von dem veränderlichen zu unterſcheiden, was nur dadurch geſchehen kann, daß man jenes in dieſem wiederfindet. Je vollſtändiger man beobachtet hat, wie ſich ein Gegenſtand unter allen Umſtänden verhält, deſto mehr wird man das Sein deſſelben, ſein Weſen, unterſcheiden können von dem, was aus ſeinem Zuſammenſein mit anderem entſteht. Der Unterſchied zwiſchen Beobachtung und Verſuch iſt nur ein relativer; Verſuch iſt nur Beſchleunigung der Beobachtung; durch den Verſuch verſezt man ſelbſt den Gegenſtand in die Umſtände, daß man ſehen kann, wie er ſich verhält. Offenbar gehört zum glüklichen Verſuche, d. h. dazu, den Gegenſtand unter ſolche Umſtände zu bringen, daß ſein Weſen erkannt wird, divinatoriſches Talent, und der einzige Kanon, der aufgeſtellt werden kann, iſt der, daß man keinem Verſuche eher traue, bis er ſich hinreichend beſtätigt hat, daß man alſo immer ſich des Ineinanderaufgehens von Verſuch und Beobachtung verſichere.

**) Vorleſ. 1822. Das heuriſtiſche Verfahren. Aus dem allgemeinen Grundſaz, daß es keine Vollkommenheit des Erkennens im einzelnen giebt als unter Vorausſezung des allgemeinen Zuſammenhangs, folgt, daß auch unſre beiden Aufgaben, die heuriſtiſche und die architektoniſche, genau zuſammenhangen. Jede Erkenntniß muß als ſolche den allgemeinen Zuſammenhang in ſich tragen, und unſer Verfahren wird ſich immer auf das architektoniſche beziehen.

Zweite Abtheilung.

Vom architektoniſchen Verfahren *).

§. 335.

Sein kleinſter Gegenſtand iſt jeder einzelne Begriff als aus einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen

---

Es ſollen Erkenntniſſe gefunden werden, welche überhaupt noch nicht gegeben ſind, oder nur in demjenigen nicht, der im Verfahren begriffen iſt. Das macht keinen Unterſchied, denn ſofern ich im heuriſtiſchen Verfahren begriffen bin, muß ich die Erkenntniſſe, die irgend wo außer mir ſchon ſind, eben ſo finden als ob ſie noch gar nicht da wären. Die Regeln darüber werden zugleich als Prüfung der Erkenntniſſe dienen, die wir aus Mittheilung haben. Aber giebt es nicht noch ein drittes zu beiden, daß uns Erkenntniſſe mitgetheilt werden und daß wir ſie nach einem beſtimmten Verfahren entdekken? Möglich oder auch angenommen ſind noch zwei Arten, wie Erkenntniſſe entſtehen, daß man ſie simpliciter findet, oder daß ſie uns geoffenbart werden. Die Offenbarung müſſen wir auf unſerem Standpunkte als einen problematiſchen Begriff anſehen, der erſt in ſeinem Verhältniß zum Begriff der reinen Selbſtthätigkeit und zum Begriff der Mittheilung überhaupt beſtimmt werden müßte; wir können ſie alſo hier nicht beachten. Aber wie verhalten ſich das kunſtmäßige Finden und das urſprüngliche? Die Geneſis einer Erkenntniß aus urſprünglichem Finden ruft die Kritik hervor, die Geneſis aus techniſchem Verfahren hebt die Kritik auf, bedarf derſelben nicht mehr. Reine Trennung beider Prozeſſe unmöglich. — (Hier nun beginnt erſt die eigentliche Darſtellung des heuriſtiſchen Verfahrens. Die Beſchaffenheit des Heftes läßt aber keine klare Anſchauung davon gewinnen. Nur ſo viel iſt deutlich, daß nicht von Differenz ſondern von Identität der Begriffs- und Urtheilsbildung ausgegangen und als Princip des Verfahrens einerſeits das der Congruenz andererſeits das der Analogie aufgeſtellt wird, und zwar das der Congruenz für die Beobachtung, das der Analogie für den Verſuch.) —

*) Vorleſ 1831. Ich will mich noch einmal über die Vorausſetzung erklären, die beim architektoniſchen Verfahren zum Grunde liegt. Wenn wir uns denken, alles getheilte Sein wäre in das Denken aufgenommen und jeder Begriff durch das Zuſammentreffen des Verfahrens von

entſtehend; ſein größter Totalität alles menſchlichen Wiſſens *).

---

oben und des Verfahrens von unten feſtgeſtellt und zugleich auch die einzelnen Urtheile, die das Zuſammenſein eines jeden mit allen übrigen ausſagen: ſo würde man doch nicht ſagen können, die Idee des Wiſſens ſei realiſirt, weil zwar alles reale, aber doch nur in ſeiner Vereinzelung, auf ideale Weiſe im Denken geſezt wäre, die Correſpondenz aber, die in unſerem tranſcendenten Grunde gegeben iſt zwiſchen dem Denken und dem Sein, eine ſolche iſt, daß ſie eben ſo ſehr die alles umfaſſende Einheit zum Gegenſtande hat als die getheilte Vereinzelung. Was nun, die Totalität alles einzelnen vorausgeſezt, zu thun iſt, um die Idee des Wiſſens vollſtändig zu realiſiren, nämlich die ſymmetriſche Verknüpfung jeder relativen oder der abſoluten Totalität von Einzelheiten, das hervorzubringen iſt die Aufgabe des architektoniſchen Verfahrens.

Vorleſ. 1822. Schon im heuriſtiſchen Verfahren iſt das architektoniſche mit vorausgeſezt; denn die Auflöſung des chaotiſchen erfordert Subordination und Coordination und ruht alſo auf dem Anordnen. Eben ſo ruht aber auch das architektoniſche Verfahren auf dem heuriſtiſchen, denn damit geordnet werde, muß gegeben ſein, und damit gegeben ſei, muß geſucht ſein, denn auch die Receptivität iſt nicht ohne Selbſtthätigkeit. Das heuriſtiſche Verfahren iſt alſo das eigentliche Werden, das architektoniſche das Anordnen der Erkenntniß.

*) Vorleſ. 1831. Was iſt nun das Maximum, und was das Minimum für dieſes Verfahren? Das Maximum ergiebt ſich von ſelbſt aus dem eben geſagten (ſ. das eben aus dieſen Vorleſ. mitgetheilte). Wenn alle Einzelheiten auf dem Gebiete des Wiſſens gegeben ſind, aber wegen der Getheiltheit als eine atomiſtiſche Mannigfaltigkeit: ſo kann die Aufgabe keine geringere ſein, als dieſe Mannigfaltigkeit zu einer in ſich verbundenen Einheit zuſammen zu faſſen. Fragen wir aber nach dem Minimum: ſo kommen wir zurükk auf den erſten Anfang, nämlich die ſondernde Sezung von Etwas. Von hier aus war unſre erſte Aufgabe, die erſte Thatſache der organiſchen Affection, in welcher ein Etwas zwar als Subject aber faſt als x geſezt wird, in einen vollſtändigen Begriff zu verwandeln. Aufgabe für das Wiſſen wird dieſes kleinſte aber nur, wenn wir gleich einen Schritt weiter gehen, nämlich auf die Identität eines einzelnen Bildes mit dem möglichſt kleinen allgemeinen. Die Fortbildung von hier aus geſchieht nun in einer Reihe von Urtheilen, und ſoll mit dieſen architektoniſch verfahren werden: ſo müſſen ſie eine wahre Einheit bilden. Iſt das nicht: ſo ſind ſie entweder unvollſtändig, und dann iſt es noch nicht Zeit zu architektoniſchem Verfahren, oder die erſte ſondernde Sezung iſt falſch geweſen, man hat keinen Gegenſtand gefaßt, der auch nur relativ für ſich gelten könnte, und es hat entwe-

§. 336.

Zwiſchen beiden liegt auf der einen Seite die Architektonik einer einzelnen Wiſſenſchaft, auf der andern die Anordnung einer ſubjectiven Gedankenreihe *).

§. 337.

Man kann alſo zwei Verfahrungsarten unterſcheiden, eine mehr ſubjective und eine mehr objective.

§. 338.

Jeder Begriff iſt zu conſtruiren in Bezug auf das Syſtem aller Begriffe im relativen Gegenſaze ſeines Seins und Zuſammenſeins.

Anmerk. Hieher die berichtigte Theorie von attributis und modis.

---

der eine Vermiſchung ſtatt gefunden, die erſt aufgehoben werden muß, oder man hat einen Theil genommen ſtatt eines ganzen. Der einzelne Begriff alſo nur iſt der kleinſte Gegenſtand für das architektoniſche Verfahren, und es hat dann die Form, die denſelben bildende Reihe von Urtheilen in ein Syſtem zu verwandeln.

*) Vorleſ. 1831. Was liegt nun aber zwiſchen jenem Maximum und dieſem Minimum? Wenn wir von unten anfangen, zunächſt jede in der That für ſich ſezbare, d. h. einen beſonderen Ort in der Totalität des Seins einnehmende Mannigfaltigkeit von Begriffen, und dann immer größere einzelne wiſſenſchaftliche Gebiete, alſo eigentlich immer derſelbe, nur daß der Begriff immer höher wird, auf den man bezieht. Aber nicht bloß die objectiven Reihen, auch die Denkthätigkeiten, die ihren Zuſammenhnng nicht haben im Object ſondern im Subject, ſind Gegenſtand für das architektoniſche Verfahren. Denn wenn wir darauf ſehen, daß zulezt und definitiv zur Realiſation der Idee des Wiſſens die Ausgleichung aller individuellen Verfahrungsweiſen gehört: ſo können ſie nur ausgeglichen werden, ſofern man ſie conſtruirt. — (Hier zeichnet nun Schl. in wenigen Zügen dem unten im Text folgenden gemäß die architektoniſche Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach, und ſchloß dann die Vorleſungen ſo, Wenn wir hier hätten auf eine fruchtbare Weiſe ausführlicher ſein wollen: ſo hätte das nur geſchehen können durch eine Kritik der Methoden des Verfahrens und durch Aufſtellung von Canonen gegen falſche Wege, was uns aber weit über den Umfang dieſer Vorträge würde hinausgeführt haben.) —

mehr geben, durch das zweite würde unſer Verfahren in Kritik übergehen, in eine kritiſche Geſchichte der Philoſophie. Beides aber würde uns über unſer Gebiet hinausführen. Zum erſten ſind jedoch alle Momente in unſeren bisher aufgeſtellten Principien gegeben, und wir dürfen ſie nur zuſammenfaſſen. Wir haben unterſchieden die ſpeculative und die hiſtoriſche Form des Wiſſens und zwar ſo, daß wir gezeigt haben, jedes Wiſſen, welcher auch ſein Gegenſtand ſei, könne die eine Form haben oder die andre, je nachdem dabei das von der intellectuellen Function oder das von der Wahrnehmung ausgehende Verfahren die Oberhand habe. Da haben wir alſo zwei verſchiedene Formen, die wir nicht als einander untergeordnet ſondern als einander ergänzend anzuſehen haben, und nur in der Durchdringung beider kann die abſolute Vollkommenheit des Wiſſens gegeben ſein. Ferner ſagten wir, alle Theilung und Entgegenſezung müſſe von dem ausgehen, was in unſerm eignen Selbſtbewußtſein als Bedingung alles Wiſſens gegeben ſei, von der Entgegenſezung des Denkens und des Seins und der Identification beider, d. h. vom Gegenſaz des idealen und des realen, ſo daß wir die Identität des idealen und des realen einerſeits mit dem Uebergewicht des idealen und andererſeits mit dem Uebergewicht des realen als den vollkommenſten Gegenſaz aufſtellen mußten. Das eine nun giebt uns das ethiſche, das andre das phyſiſche Wiſſen, und das eine wie das andre wird unter beiden Formen ſein müſſen, ſo daß wir eine ſpeculative und eine empiriſche Ethik und eine ſpeculative und eine empiriſche Phyſik haben werden. Der ſpeculativen Form muß die Richtung auf die empiriſche, der empiriſchen auf die ſpeculative von vorne herein eingebildet ſein, wie wir es in unſerm erſten Theile begründet haben.

Außerdem giebt es nur noch zweierlei, was ſich hievon trennen läßt, ſofern es die Idee des Wiſſens ſelbſt zur Anſchauung bringt, nämlich die Dialektik und die Mathematik, welche beide das reale Wiſſen umſchließen und kritiſiren, ſo daß in jedem wirklichen Denken, welches ein reines Denken ſein und an das Wiſſen ſo annähern will, daß es im Zuſammenhang mit dem andern dem architektoniſchen Verfahren unterworfen werden kann, nur ſo viel Wiſſen iſt, als darin Dialektik iſt und Mathematik. Dies iſt allgemein anerkannt, nur muß eine Einſeitigkeit aufgehoben werden. Jeder nämlich wird ſagen, die Mathematik ſtehe in näherem Verhältniß zur Phyſik und die Dialektik zur Ethik. Darin liegt aber eine Täuſchung, indem man beide Gebiete mit den beiden Formen verwechſelt, als ob die Phyſik mehr der empiriſchen, die Ethik mehr der ſpeculativen Form eignete. Das wahre iſt, daß die Mathematik mehr der empiriſchen, die Dialektik mehr der ſpeculativen Form verwandt iſt. So wie ich ein Denken in der Zeit betrachte, habe ich darin abzuſchäzen, was Wahrheit darin iſt und was Irrthum, alſo ein rein quantitatives Verhältniß, auch habe ich nach den Coefficienten ſeiner Geneſis zu forſchen, und das fällt der Mathematik anheim. Eine ſpeculative Naturwiſſenſchaft kann aber immer nur nach dialektiſchen

haben die objectiven Reihen im Auge, die jede einen Theil des menſchlichen Wiſſens ausmachen, aber auch da iſt es zufällig, daß die eine Reihe ſich früher entwikkelt und eher auf einen gewiſſen Punkt kommt als die andre. Das architektoniſche Verfahren iſt es nun, was dem Zufall ein Ende macht, der in der Entſtehung des einzelnen gewaltet hat, indem es die Vielheit geſtaltet zum ganzen. Eben dieſes aber kann nicht überall auf gleiche Weiſe und in gleichem Grade geſchehen, es giebt alſo für die Einheit ſelbſt ein Schwanken. Dieſes macht nun, daß es nicht leicht iſt den Kanon des architektoniſchen Verfahrens auf eine genügende Weiſe ſo auszudrükken, daß der Ausdrukk zugleich ein materieller ſei, weil er für die verſchiedenen Grade ein anderer ſein muß. Darin liegt aber, daß das Verfahren ſelbſt Kunſt iſt, was es nicht wäre, wenn man den Kanon genau aufſtellen könnte als einen materiellen, denn dann wäre die Anwendung ein rein mechaniſches; und iſt das Verfahren Kunſt, wie das heuriſtiſche, wo das Gelingen auch nur vom divinatoriſchen Talent ausgeht: ſo kann der Kanon auch nur ein formeller Ausdrukk ſein. Wollen wir ihn nun beſtimmen: ſo haben wir dazu die Vielheit, die gegeben iſt, und die Einheit, die hervorgebracht werden ſoll. Die Vielheit iſt aber ſelbſt eine unbeſtimmte, wie die Verwandſchaft alles einzelnen unter ſich, und wenn die Erkenntniſſe, welche unter eine gewiſſe Einheit gebracht werden können, durch ein architektoniſches Verfahren darunter gebracht werden ſollen: ſo iſt es nicht möglich, daß diejenigen alle wirklich zuſammengeſtellt werden, die deſſen fähig ſind, weil jedes einzelne ſelbſt wieder eine Einheit iſt, die eine Vielheit unter ſich begreift. Das architektoniſche Verfahren trifft von dieſer Seite mit dem heuriſtiſchen zuſammen, weil man doch wieder mit einer Auswahl aus dem gegebenen anfangen muß. Was aber die Einheit betrifft, die hervorgebracht werden ſoll: ſo iſt dieſe auch nicht in allen Fällen dieſelbe; es giebt eine ſtrengere und eine loſere, und in jedem einzelnen Falle wird es möglich ſein, die Einheit loſer oder ſtrenger aufzufaſſen. Was iſt nun die Regel des architektoniſchen Verfahrens in Beziehung auf die Auswahl aus der gegebenen Mannigfaltigkeit und auf die Conſtruction der Einheit? Der Kanon iſt dieſer, Man muß zuerſt auf die Vielheit der gegebenen Erkenntniſſe ſehen, die Auswahl aus ihnen ſo treffen, daß diejenigen unter die Einheit gefaßt werden, welche am vollkommenſten die übrigen, die nicht mit aufgefaßt ſind, repräſentiren. Dies ſcheint eine leere Formel zu ſein, wir müſſen ſie auch in eine wirkliche Anſchauung auflöſen. Wenn ich ſage, Die unter die architektoniſche Einheit zuſammengefaßten Erkenntniſſe ſollen die übrigen repräſentiren: ſo heißt das, Es ſoll in ihnen das Geſez liegen, wonach ſich jeder die verſchwiegenen aber unter ihnen mitbegriffenen Erkenntniſſe mit conſtruiren kann. Je vollkommner dieſes erreicht wird, um deſto vollkommner iſt das architektoniſche Verfahren. So wie nun dem Gegenſtande nach das architektoniſche mehr ein objectives ſein kann und mehr ein ſubjectives: eben ſo kann auch dieſes Geſez mehr ein objectives

ſein und mehr ein ſubjectives vermöge der Art und Weiſe, wie die zuſammengefaßten Erkenntniſſe die fehlenden repräſentiren. Man denke ſich ein Syſtem von Naturkörpern architektoniſch aufgeſtellt. Soll es enger ſein: ſo werden bloß die Gattungen aufgeſtellt, die Arten nicht, die Gattungen dann aber ſo, daß der Umkreis der Arten aus der Stellung mit abgenommen werden kann. Wird dies nicht geleiſtet: ſo iſt noch das fragmentariſche, das chaotiſche geblieben, das aufgelöſt werden ſoll. Das wäre eine objective Anwendung des Kanons. Unter der ſubjectiven verſtehe ich dieſes, wenn der Grund, vermöge deſſen die Aufſtellung gemacht wird und das fehlende ergänzt werden kann, in der eignen Subjectivität, in der eignen Art der Gedankenverbindung der anordnenden liegt. Jene objective liegt mehr auf der Seite der Wiſſenſchaft, dieſe ſubjective mehr auf der Seite der Kunſt, ſo aber, daß jene doch mehr die Kunſt iſt in der Wiſſenſchaft, dieſe mehr die Wiſſenſchaft in der Kunſt. Sehen wir nun zweitens auf die Einheit, welche conſtruirt werden ſoll: ſo iſt gezeigt, daß hier ein großer Spielraum ſtatt findet, aber wir dürfen ſie nicht als etwas völlig unbeſtimmtes anſehen, denn wäre ſie das: ſo wäre kein architektoniſches Verfahren möglich. Indem ſie aber keine abſolute iſt, muß ſie beſtimmt ſein durch Quantität und Qualität der zu verbindenden Vorſtellungen. Durch die Quantität, weil die Einheit um ſo mehr nur eine mittelbare iſt, je mehr von demjenigen, was unter ihr begriffen iſt, verſchwiegen wird um ſupplirt zu werden; wir werden ſagen müſſen, daß die Einheit ſelbſt durch die Menge der Vorſtellungen in dieſer Hinſicht beſtimmt wird; ſie iſt nur eine unmittelbare in dem Maaße als ſie unmittelbar alles unter ihr gefundene zuſammengefaßt enthält, ſo daß es als Totatität wirklich kann hingeſtellt werden. Noch mehr aber wird ſie beſtimmt durch die Qualität der Vorſtellungen, die verknüpft werden ſollen. Denn es iſt offenbar, daß eine objective Reihe von Vorſtellungen einer ſtrengeren Einheit fähig iſt, eine ſubjective nur einer loſeren, und darin liegt das Auseinandergehen des mehr objectiven und des mehr ſubjectiven. Das erſte iſt immer ein Theil von der allgemeinen Conſtruction der Wiſſenſchaft, das andre ein Theil der allgemeinen Conſtruction der Kunſt. In Beziehung auf dieſe beiden Zielpunkte, auf die Wiſſenſchaft und auf die Kunſt im ganzen, haben wir nun alle architektoniſchen Acte anzuſehen, und der Kanon iſt, daß in dieſer Duplicität das Verfahren im ganzen um ſo vollkommner iſt, je mehr die Einheit ſo ſcharf geformt iſt, als ſie es der Natur der Sache nach ſein kann. Wenn aber geſagt iſt, daß die Verknüpfung objectiver Gedankenreihen mehr der Wiſſenſchaft, die Verknüpfung ſubjectiver Gedankenreihen mehr der Kunſt angehört: ſo iſt das nicht ſo zu verſtehen, als ob hier von dem was Kunſt iſt im engeren Sinne, z. B. von Rhetorik, die Rede wäre, denn wir reden hier immer nur von dem Denken, welches nach der Idee des Wiſſens gebildet ſein ſoll. Die eigentlichen objectiven Gedankenreihen führen auf die Darſtellung irgend eines beſtimmten Theiles des Wiſſens ſelbſt, wo-

§. 341.

Das allgemeine Theilungsprincip iſt der doppelte Gegenſaz des idealen und realen in Vernunft und Natur.

§. 342.

Auf dem doppelten fließenden Gegenſaz beruht

---

liches; da ſie alſo explicite unmöglich alle können in die Darſtellung aufgenommen werden: ſo kommt es auf die repräſentative Kraft derer an, die wirklich aufgenommen werden. Beſtimmungen, welche zum Seyn des Gegenſtandes gehören, können nicht Beſtimmungen repräſentiren, die zum Zuſammenſein deſſelben mit anderem gehören, das iſt klar; aber auch unter den gleichartigen Beſtimmungen muß eine Auswahl getroffen werden, da ſie nicht alle gleiche repräſentative Kraft haben. Die Vollkommenheit iſt immer nur, wenn der Begriff die Unendlichkeit auf eine lebendige Weiſe in ſich enthält.

Gehen wir auf die andre Seite des ſyſtematiſchen Verfahrens: ſo haben wir ſchon geſehen, daß die Vollkommenheit der lebendigen Conſtruction des Begriffs nur in der Duplicität des Gegenſazes liegt. In dieſer iſt allemal eine unendliche Möglichkeit mannigfacher Complicationen, weil in jedem Gliede des Gegenſazes zwei Factoren gegeben ſind und eine unendliche Verſchiedenheit in ihrem Zuſammenſein ſtatt findet von dem Nullwerden des einen bis zum Nullwerden des andern, und ſo wie der Begriff einer lebendigen Kraft ſo aufgefaßt wird: ſo iſt die Mannigfaltigkeit des beſonderen ſchon mit darin. Aber wie ſteht es nun hier in der Zuſammenfaſſung des mannigfaltigen? Offenbar weiſt hier die Einheit überall auf ein höheres zurükkweiſen, auf eine Einheit, wovon ſie ſelbſt nur ein Theil iſt. Darum ſehen wir, wie ein Verfahren dieſer Art immer den Schein der Willkühr haben muß, wenn es nicht eine ſyſtematiſche Baſis vor ſich hat, auf der es ruht. Das iſt eine Betrachtung, welche für die Geſchichte der Wiſſenſchaft beſonders wichtig iſt. Man hat es vielen wiſſenſchaftlichen Productionen zum Vorwurf gemacht, daß Willkühr in ihnen ſei. Das iſt aber gar nicht zu vermeiden, wenn es an einer ſolchen ſyſtematiſchen Baſis fehlt.

So lange das architektoniſche Verfahren noch in dieſer Duplicität liegt, entweder mehr auf der Seite des Bildes, oder mehr auf der Seite des Gegenſazes: ſo lange iſt die wahre wiſſenſchaftliche Conſtruction noch nicht da. Die Durchdringung beider Richtungen kann aber nicht ſein in einem einzelnen Gebiet, ſondern nur in dem ganzen Wiſſen; und dieſes führt uns nun auf das lezte Ziel des architektoniſchen Verfahrens, auf eine Conſtruction der Geſammtheit alles Wiſſens, worin ſich alle Unvollkommenheiten auflöſen. (S. die Fortſezung unter §. 346.)

Beilage A*).

*) Vorleſ. Stunde I—XI. Dialektik = Principien der Kunſt zu philoſophiren = Principien des Wiſſens, folglich Identität der formalen und tranſcendentalen Philoſophie. Geſchichtliche Betrachtung als apagogiſcher Beweis dieſer Einheit. Dialektik als Identität der höchſten Principien des Wiſſens und der Principien wiſſenſchaftlicher Conſtruction das Organon des Wiſſens = Mittel ſich wiſſenſchaftlich überall zu orientiren.

Ihr entgegengeſezt a. die Annahme eines abſoluten Gegenſazes zwiſchen gemeinem und höherem Wiſſen; b. der Skepticismus.

Aber ſezen nicht ihre beiden Beſtandtheile einander ſo voraus, daß man den einen nicht haben kann ohne den andern, daß alſo daß ganze Unternehmen unmöglich wird? Aber wir wollen das urſprüngliche Wiſſen nicht aufſtellen als ein einzelnes, wie ein einzelnes reales Wiſſen, ſondern, weil der Grund alles Wiſſens nur einer iſt und derſelbe und jedem Wiſſen einwohnt, alſo das urſprüngliche Wiſſen und die Regel der Conſtruction die jedem Wiſſen nothwendig einwohnende Form des Wiſſens iſt: ſo wollen wir zum abſoluten gelangen, indem wir in jedem Wiſſen aufſuchen was es zum Wiſſen macht; und zur Regel der Conſtruction, indem wir bei jedem Wiſſen von ſeinem Inhalt abſtrahiren und das abſolute darin aufſuchen, welches die Form des Wiſſens iſt. So iſt uns Dialektik die vollſtändige Analyſe der Idee des Wiſſens überhaupt.

I. Tranſcendentaler Theil.

Alles Wiſſen iſt Denken. Welches Denken iſt nun ein Wiſſen? Was alle denkenden auf dieſelbe Weiſe conſtruiren können, und was dem gedachten entſpricht, oder, beides zuſammengefaßt, welches das reine Aufgehen iſt der Vernunft in dem Sein.

Das Denken beſteht aus zwei Elementen, einem formalen und einem materiellen. Das lezte das durch die Organe vermittelte. Kein Denkact ohne organiſche Function. Aber dieſe wird auch erſt ein Denken und Wiſſen durch die in allen eine und dieſelbige Vernunft. Sezen wir nun beide Elemente als different einander entgegen, und giebt es

Principien angelegt werden, indem es dabei auf richtige Conſtruction ankommt und beſonders auf den Gegenſaz des Fürſichgeſeztſeins und de Zuſammenſeins. Wenn nun alle Philoſophen die Mathematik allein als dasjenige dargeſtellt haben, was dem philoſophiſchen Erkennen vorangehen müſſe: ſo ſcheint das einſeitig; allein es beruht darauf, daß ehe das Denken techniſch behandelt werden kann, das gewöhnliche verworrene Denken, was Erfahrung werden will, beſtimmt muß geordnet ſein. Dieſe innere Ordnung aber iſt die Frucht der Mathematik, die alſo in ſofern die Möglichkeit eines dialektiſchen Verfahrens bedingt, wie das empiriſche immer dem ſpeculativen vorangeht. Dieſen Kanon aber, daß jedes Wiſſen nur in ſofern ein vollendetes ſei, als darin ſei Dialektik und Mathematik vereinigt, glaubte ich als den allgemeinſten zum Schluß aufſtellen zu müſſen.

Beilagen.

eine Menge organiſcher Elemente und eben ſo eine Menge von Combinationen: ſo kann nicht immer Ein Element der einen Art auch nur Einem Elemente der andern Art entſprechen, denn dann wären beide rein identiſch; ſondern jede Thätigkeit der einen Function muß ſich das ganze Gebiet der anderen aneignen können. (Vergl. Beil. D, 39.)

Das formelle Element iſt in jedem Denken Princip der Einheit, das organiſche Princip der Mannigfaltigkeit.

Aus dem erſten Charakter des Wiſſens, daß es das von allen gleichmäßig producirte Denken ſei, folgt alſo wie Einheit der Vernunft in allen auf der einen Seite, ſo Identität der organiſchen Function in allen auf der andern Seite, wenn doch kein Denken iſt ohne beide Elemente, und daß in beiderlei Beziehung das Wiſſen des einen Menſchen mit dem des andern zuſammenſtimmen und eins das andre ergänzen muß.

Sehen wir auf den zweiten Charakter des Wiſſens, daß darin ein dem Denken correſpondirendes Sein geſezt iſt, und ziehen wir die Form des Denkens in Betrachtung: ſo giebt es nur eine zwiefache, Begriff und Urtheil. Eine dritte giebt es nicht; denn der Schluß iſt nur Combination der beiden anderen. Der Begriff fixirt das Sein als eine Einheit; das Urtheil dagegen ſagt von dem im Begriff fixirten als vom Subject etwas aus, es combinirt Subject und Prädicat. Beide, Begriff und Urtheil, ſezen einander voraus, das abſolute Wiſſen aber, die Quelle alles realen Wiſſens, iſt die reine Identität von beiden. Denn jeder Begriff iſt ein Schweben zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen, und ſeine Grenze nach unten iſt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Urtheilen, nach oben die Identität des Wiſſens und Seins, in welcher auch der Gegenſaz zwiſchen Denken und gedachtem aufgehoben iſt, indem er unter ſie als unter das höchſte Sein ſubſumirt iſt, welches nun einerſeits das tranſcendente Wiſſen iſt, denn es ſchwebt über dem ethiſchen und phyſiſchen, andrerſeits die Form alles Wiſſens, denn es vereint den Begriff und das Urtheil, ohne ſelbſt als Begriff vollzogen oder aus mehreren Urtheilen gebildet zu ſein. Jedes Urtheil aber iſt eine Syntheſis von Sein und Nichtſein, oder das Schweben zwiſchen beiden, und ſeine Grenze nach oben iſt das abſolute Subject, von dem nichts mehr prädicirt werden kann, nach unten die abſolute Gemeinſchaftlichkeit alles Seins. Das abſolute Subject iſt aber daſſelbe als das höchſte Sein, denn ſo lange nicht auch der Gegenſaz von Denken und gedachtem aufgehoben iſt, kann noch prädicirt werden, und eben ſo auch iſt die andre Grenze des Urtheils mit der andern Grenze des Begriffs identiſch. Alſo ruht auch das Urtheil auf der abſoluten Identität von Begriff und Urtheil.

Was wir ſo gefunden haben, iſt wie das Princip des Denkens im allgemeinen ſo auch das des Wiſſens. — Wir haben oben nur ganz allgemein geſezt, wenn ein Denken ein Wiſſen ſei, dann ſei es dem Sein gleich. Nun ſcheinen wir ſagen zu müſſen, daß auch jedem gegebenen einzelnen Denken ein ſpecielles Sein entſprechen müſſe, falls ein Wiſſen ſein ſoll. Dagegen aber Einwendungen.

Das zulezt gefundene höchſte Sein des Subjectes und des XII. St
Prädicates war vom Denken aus gefunden und iſt alſo auch
llgemeine Form des Denkens als ſolche.

Indem wir das gefundene auf den zweiten Charakter des
Wiſſens anwenden ſollen, alſo auch auf das Gebiet des Urtheils:
o ſcheinen wir das Sezen eines einzelnen Dinges als ſolchen zu
echtfertigen.

Hiergegen zweierlei Einwendungen.

Die erſte unter der gemeinen Form der Skepſis, Man
önne im einzelnen nichts prädiciren als organiſche Function,
nd wiſſe ja nicht, was dieſer in den Dingen zum Grunde liege;
Ran könne im allgemeinen nicht Wiſſen und Sein gleichſezen,
eil ſie gerade auf dem realen Gebiete getrennt ſeien.

Erſte Antwort, Im abſoluten ſei Identität des Seins und
Biſſens geſezt. Dieſe Antwort ſezt aber voraus, daß die Wiſ-
nſchaft vollſtändig conſtruirt iſt und in der Ableitung vom Ab-
luten Wiſſen und Sein immer parallel geblieben ſind *).

Zweite Antwort, Die Identität des Begriffs und Gegen-
andes ſei auch eine vom Begriff ausgehende, Darſtellung. Die
arſtellung leiſte Gewähr für die Vorſtellung. Der Skeptiker,
r das Wiſſen aufgebe, aber das Denken retten wolle, wolle
s Verkehr mit den Dingen retten, das ganz in die Darſtellung
lle. Er müſſe alſo die Identität zugeben **).

---

*) Vorleſ. Man könnte antworten, Kein Denken ohne einen höchſten Begriff, in welchem Denken und gedachtes Eins iſt. Da nun der Skeptiker nicht das Denken, ſondern nur das Wiſſen aufheben will: ſo muß er die Identität des Denkens und des gedachten unangefochten laſſen. Aber er kann entgegnen, er wolle dies vom höchſten Begriff gelten laſſen, von jedem andern aber nur, wenn alles einzelne aus dem abſoluten conſtruirt ſei; eine Bedingung, die nur mit gänzlicher Vollendung des realen als Wiſſenſchaft erfüllt werden könnte.

**) Vorleſ. Eine andre den Skeptiker treffende Antwort. Der Skeptiker will das Denken nicht zum Wiſſen, ſondern zum praktiſchen Verkehr mit den Dingen. Aber er hebt dieſen Verkehr auf, wenn er Identität

III. Die zweite Einwendung aus Zuſammenſtellung zweier entgegengeſezter Anſichten.

Erſte Anſicht die idealiſtiſche. Da alles Denken auf Identität des Begriffes und Gegenſtandes beruhe, die erſte Form des Denkens der Begriff ſei, das einzelne Ding aber im Begriff nicht aufgehe: ſo ſei daſſelbe ein nichtſeiendes, und Identität des Denkens und gedachten in dieſer Beziehung könne kein Charakter des Wiſſens ſein, vielmehr gebe es kein Wiſſen über ſie, ſondern das Wiſſen ſei nur das abſolute und die Ableitung davon.

Zweite Anſicht die empiriſche, Da das einzelne Ding als das unmittelbare Sein im Begriff nicht aufgehe: ſo ſei auch dieſer nicht die Form des Wiſſens; das einzige Wiſſen ſeien die Urtheile über einzelne Dinge.

Da nun jene Anſicht das empiriſche, dieſe das formale aufhebe: ſo werde durch beide zuſammen alles Wiſſen aufgehoben.

Antwort. 1. Man kann auch ſagen, da durch dieſe das empiriſche, durch jene das formale geſezt ſei: ſo ſei durch beide ſchon alles geſezt. 2. So müſſe man ſagen, denn jede dieſer beiden Anſichten ſei nur einſeitig. a. Die empiriſche verleugnet in thesi den Begriff, nimmt ihn aber in praxi an; denn die Combination, ohne die ſie kein Urtheil zu Stande bringt, iſt ihr als Begriff gegeben. b. Die idealiſtiſche verleugnet in thesi die

---

des Seins und des gedachten aufhebt. Nämlich die Identität des Gegenſtandes und des Begriffs, wie wir ſie im abſoluten geſezt haben, läßt ſich zwiefach darſtellen; 1. das Sein als das erſte, und der Gedanke des Gegenſtandes, ſo wie ſich der Gegenſtand zu erkennen giebt, als das zweite; 2. der Gedanke als das erſte und das Sein als das davon abgeleitete. Bei jeder That iſt der Gedanke das frühere; der Gegenſtand, der dem Gedanken entſpricht, wird erſt aus dieſem gebildet. Tiefſinnig bezeichnet die Sprache im erſten Fall Gedanken und gedachtes als Vorſtellung, im zweiten das Aufgehen des gedachten im Gedanken als Darſtellung, und nur jenes beides zuſammen kann den abſolut höchſten Begriff erſchöpfen, beides ganz, keins früher gedacht. So iſt die Kunſt, unter welcher jede Praxis ſteht, der Beweis des Wiſſens gegen den Skeptiker.

ein Wiſſen, in wiefern mit dem allgemeinen darin zugleich auch die Productivität des beſondern geſezt wird.

Im niedrigſten Begriff als unbeſtimmte Wiederholbarkeit einförmiger Production, im höhern als Cyclus einer beſtimmten Mannigfaltigkeit von Modificationen der Production.

Das Sein der Arten und Gattungen iſt nur das der höheren.

Alſo iſt auch ihr Denken nur ein Wiſſen, in wiefern das beſondre ihres Seins als eine nähere Beſtimmung (und als in welchen Verhältniſſen zu den coordinirten) des höheren geſezt wird.

Das Sein der einzelnen Dinge iſt nur durch das der Arten, und nur dadurch ſind ſie jedes Eins.

Alſo auch in dem Vorſtellen derſelben, wenn es ein Wiſſen ſein ſoll, muß der Begriff der Art mitgeſezt ſein, und nur dadurch hat die Vorſtellung des einzelnen Antheil an der Form des Begriffs.

Daher müſſen wir die Begriffe haben von den Vorſtellungen der einzelnen Dinge als ſolcher. Dies iſt eine indirecte Darſtellung der Lehre von den angebornen Begriffen.

Zuſäze. 1. Das geſagte gilt eben ſo gut vom ethiſchen als XVII.
phyſiſchen Gebiet. Auch auf jenem kann das Wiſſen unter der Form des Begriffs nur eine ſolche lebendige Anſchauung ſein.

2. Durch das aufgeſtellte iſt alſo das Gerüſt eines ethiſchen und phyſiſchen Wiſſens erbaut; denn alle beſtehenden Formen müſſen in dieſem Syſtem der Begriffsbildung enthalten ſein. Und es liegt darin, daß keine dieſer Formen ohne das ganze Syſtem, dem ſie angehört, völlig zu verſtehen iſt. Ja auch nicht der Begriff des phyſiſchen Wiſſens ohne den des ethiſchen, und umgekehrt.

3. Wenn das einzelne Ding aus dem niedrigſten Begriff auch nur unter der Form der unbeſtimmten Vielheit zu verſtehen iſt: ſo iſt doch die producirende Kraft der Art als Quan-

tum aus dem Mehr oder Weniger abzunehmen, und auch dies gehört mit zur Vollständigkeit der Erkenntniß.

4. Das aufgestellte ist das Wissen in seiner Vollendung; allein gegeben ist es nur als werdend. Der Begriff einer Gattung ist eher da, als die Einsicht, wie sie durch die Arten erschöpft wird. Bis dahin also werden die Arten nur als einzelne Dinge vorgestellt und die Beobachtung tritt der Construction entgegen, jedoch so, daß keine für sich sondern nur beide zusammen ein Wissen bilden. Im reinen Wissen ist aber beides in einander, und es ist aus verschiedenen Gesichtspunkten ein philosophisches oder ein historisches.

Das absolute ist nicht als ein einzelnes Ding zu denken, welches nur in einer Unendlichkeit von Urtheilen erschöpft wird. Auch nicht als Begriff in der Identität des niederen und höheren. Sein Begriff kann auch nicht außer ihm selbst sein. Wir können ihn nur haben, in wiefern wir in der Identität unseres Seins und unseres Begriffs ein Bild der Gottheit sind, also nicht adäquat. Es giebt keine isolirte Anschauung der Gottheit, sondern wir schauen sie nur an in und mit dem gesammten System der Anschauung. Die Gottheit ist eben so gewiß unbegreiflich, als ihre Erkenntniß die Basis aller Erkenntniß ist. Es ist auch eben so auf der Seite des Gefühls.

XVIII. Unser Wissen um Gott ist also erst vollendet mit der Weltanschauung. Sobald von dieser eine Spur ist, finden sich auch die Grundzüge von jener ein. In dem Maaß als die Weltanschauung mangelhaft ist, bleibt die Idee der Gottheit mythisch. Oder wenn sie doch abgesondert von jener unter die strenge Form des Denkens gebracht werden soll, wird sie unhaltbar. (Wahren Atheismus giebt es nur in Verbindung mit positivem Scepticismus. Jeder andre ist nur gegen das unhaltbare und mythische gerichtet.)

---

andern außer dem Dinge, welchem die Veränderung als Subject beigelegt wird, gelegenen Factor. Aber das Wesen dieses Dinges ist nicht als Ursach zu sezen, sondern man muß entweder bei einer Action desselben stehen bleiben, oder den Factor gleich in den Complexus aller Dinge sezen. Ursache, Ding worin die Action gegründet ist, ist nur die höhere Einheit, und die lezte das absolute. — Richtiger daher die alte Terminologie, daß zwei Dinge mit einander erzeugen; das Geschlecht ist das lebendige Schema der Zertheilung in Factoren.

7. Wenn der Syllogismus eine eigne Form wäre: so müßte ihm auch ein eignes Sein entsprechen; ein solches läßt sich aber nicht nachweisen. Denn daß Sein und Thun nicht von einander zu trennen sind, liegt schon abgebildet in der Art, wie Begriff und Urtheil von einander abhangen. Der Gehalt des Syllogismus besteht nur darin, daß wenn ein niedrigeres unter ein höheres subsumirt wird, auch die Actionen ihrer Möglichkeit nach mit aufgenommen werden. Neues Erkennen kann unmöglich dadurch entstehen. Der Form nach ist er Uebergang aus einem Urtheil durch einen Begriff zu einem andern Urtheil, deutet also die Verschlingung beider Reihen an, die wir auch ohnedies schon kennen.

Betrachtungen über das bisher gefundene. XXIII.

1. Wir suchten transcendentales über dem realen schwebendes — (Gelegentlich deutlichere Construction des physischen und ethischen Gebietes als relative Identität des Begriffs und Gegenstandes, indem im physischen das objective das ursprüngliche ist und die Vernunft das sich herausbildende, im ethischen die Vernunft das ursprüngliche und der Gegenstand das sich herausbildende) — und formelles, Unterschied des Wissens von dem unsichern aber auch auf das reale bezogenen Denken. Wir suchten es beides als Eines und haben es so gefunden im absoluten *).

*) Wir haben gefunden, die lezte Begründung jedes Begriffs liege im ab-

Transitive und intransitive Urtheile drükken verschiedene Grade der Gemeinschaft aus.

XIX. Das Urtheil erscheint so als Form des empirischen Wissens, und die allgemeinen Dinge scheinen nur darunter zu gehören, sofern sie aus Mangel vollendeter Construction noch empirisch aufgefaßt werden, also das Urtheil nur ein Supplement des Begriffes zu sein, welches allmählig verschwinden soll.

Allein der organischen Function ist das Sein immer nur in der Activität gegeben, und wenn auch nach Aufhebung des Gegensazes zwischen **a priori** und **a posteriori** die zwiefache Form des Erkennens, philosophisches und historisches, übrig bleibt: so wird jene durch den Begriff, diese durch das Urtheil repräsentirt.

Das Urtheil hat also eine selbständige Gültigkeit, und nur in ihm und dem Begriff zusammen ist vollendetes Wissen.

Also hat auch an dieser Form das Sein der allgemeinen Dinge einen bleibenden Antheil, indem sie durch diese für die organische Function in dem Sein und Werden der untergeordneten einzelnen Dinge dargestellt werden.

Die im Urtheil dargestellte Gemeinschaft ist entweder Gemeinschaft zwischen gleichartigem Sein, und dann kann die Handlung vorgestellt werden einerseits als in den beiden Coessirenten gegründet, theils als in dem gemeinsamen Wesen beider, in welchem die Möglichkeit sowol des Thuns als des Leidens liegt. Oder Gemeinschaft zwischen ungleichartigem. Dann ist Eine Ursach erst in dem höheren Begriff zu finden, welchem beide Sphären untergeordnet sind. So läßt sich alles zwischen zwei Sphären vorgehende auch als That Eines höheren allgemeinen Seins ansehen, aber immer als That, also unter der Form des Urtheils und auf indirecte Weise, und alles vorgehende als That des absoluten Seins, unter welchem Alles befaßt ist.

XX. Mit dem Wissen also, weil es unter der Form des Urtheils

müſſen wir annehmen die Idee der Gottheit ſei in allem *). So ſind wir in Streit mit denen, welche Gott von der Welt trennen **).

1. Die Welt wird als ewig geſezt ohne Gott. So wird nicht alles ſeiende gedacht. Denn wenn man es als implicite der Vernunft geſezt nimmt: ſo bekommt man eine abſolute Vernunft. b. Das ſeiende wird nicht wie es iſt gedacht, weil einzelne Sein im Begriff nicht aufgeht, wenn man nicht das gedachte iſt ein inneres Sein; denn ſo bekommt man ein abſolutes Sein. c. Es iſt gar keine Gewährleiſtung für die Identeza zwiſchen Sein und Denken. Die Gewißheit beruht auf der Meinung.

Die Welt wird zeitlich geſezt durch Gott. Alſo das abſolute als bloßes Denken, nämlich Denken der Welt. Kommt in Gott durch das ſpäter gewordene Sein der Welt nichts hinzu: ſo iſt es auch in ihm nicht begründet. Kommt etwas hinzu: ſo iſt in Gott ſelbſt eine Differenz des weſentlichen und unweſentlichen. Dieſer Punkt bleibt daher in dieſer Anſicht auch unauflöslich.

Mit uns ſtimmt 1 darin, daß Gott nicht zu trennen iſt von der Welt ***), und 2 darin, daß die Vernunft urſprünglich iſt. Beide aber kommen zu keiner reinen Identität des Begriffs und des Gegenſtandes.

[3. Ewig war Gott und die rohe Materie, zeitlich iſt das Auseinanderſein beider. Das giebt urſprüngliche Duplicität und die beiden Seiten des abſoluten werden mythiſch.]

Vorleſ. Sie muß in jedem Denken ſein. Dem widerſprechen aber nur Syſteme, die ſie leugnen.

Wir haben geſagt, es gebe keine andre Art die Idee Gottes zu haben als im realen Wiſſen, und vollendet nur durch die Vollendung des realen Wiſſens. Alſo ſind wir in Widerſpruch mit allen, die ein Wiſſen um die Welt von der Idee der Gottheit trennen.

Vorleſ. Mit uns ſtimmt die erſte Anſicht darin überein, daß ſie die Welt als ewig ſezt; nur das tranſcendente verbirgt ſie.

Zuſäze. 1. In jedem Dinge kommen Actionen aller Grade vor, bis zu den allgemeinſten, ſo daß die Identität beider Factoren nur im abſoluten liegt. Alſo enthält das Sein des einzelnen Dinges in der Totalität ſeiner Actionen alles höhere Sein, eben ſo wie in ſeinem Begriffe, nur in dieſem innerlich, in jener äußerlich. Das fließende Sein iſt das Auseinandertreten.

2. Das geſammte Sein des einzelnen Dinges läßt ſich alſo anſehen als das Zuſammenſein aller Actionen unter der Potenz ſeines Begriffs. So wie der einzelne Moment eines Dings ſich anſehen läßt als das Zuſammenſein alles ſtehenden Seins unter der Potenz des Prädicats. Alſo Alles in jedem.

3. Man ſieht ſchon hieraus, wie die Unterordnung des ſtehenden und fließenden, des Seins und Thuns gegenſeitig iſt, und jedes beſtimmte Unterordnen eine Einſeitigkeit begründet.

4. Gänzlich verſchwindet dieſe Unterordnung in der Idee des abſoluten, welches die reine Identität von Sein und Thun iſt, eben wie auf der Seite des ſtehenden von Begriff und Gegenſtand.

Anm. Beide Identitäten können nur in einem und demſelben geſetzt ſein, theils weil es nur daſſelbe Sein iſt, was mit beiden identiſch iſt, theils weil das formelle, von wo aus wir darauf gekommen ſind, es fordert; der Begriff und Urtheil können auch nur auf einander ruhen.

5. Jedes einzelne Ding hat ſeinen Begriff und damit die Stufenleiter des ſtehenden Seins ganz in ſich; an den Begriffen ſeiner Prädicate hat es nur Theil.

LXII. Nämlich die Vorſtellung des Dinges hält den Begriff der Art ganz in ſich, und dieſer iſt in allen Vorſtellungen der einzelnen Dinge auch ganz derſelbe. Sie ſind nicht durch ihn ſondern nur durch etwas anderes verſchieden. Die lebendige Kraft iſt in dem Dinge freilich nicht ganz, weil es nur ein Theil ihrer Productionen iſt. (Hieraus die Frage im Parmenides.)

6. Wenn jede Action ſo aus zwei Factoren beſteht: ſo iſt die Frage nach der Urſach als Einer nur die Frage nach dem

andern außer dem Dinge, welchem die Veränderung als Subject beigelegt wird, gelegenen Factor. Aber das Weſen dieſes Dinges iſt nicht als Urſach zu ſezen, ſondern man muß entweder bei einer Action deſſelben ſtehen bleiben, oder den Factor gleich in den Complexus aller Dinge ſezen. Urſache, Ding worin die Action gegründet iſt, iſt nur die höhere Einheit, und die lezte das abſolute. — Richtiger daher die alte Terminologie, daß zwei Dinge mit einander erzeugen; das Geſchlecht iſt das lebendige Schema der Zertheilung in Factoren.

7. Wenn der Syllogismus eine eigne Form wäre: ſo müßte ihm auch ein eignes Sein entſprechen; ein ſolches läßt ſich aber nicht nachweiſen. Denn daß Sein und Thun nicht von einander zu trennen ſind, liegt ſchon abgebildet in der Art, wie Begriff und Urtheil von einander abhangen. Der Gehalt des Syllogismus beſteht nur darin, daß wenn ein niedrigeres unter ein höheres ſubſumirt wird, auch die Actionen ihrer Möglichkeit nach mit aufgenommen werden. Neues Erkennen kann unmöglich dadurch entſtehen. Der Form nach iſt er Uebergang aus einem Urtheil durch einen Begriff zu einem andern Urtheil, deutet alſo die Verſchlingung beider Reihen an, die wir auch ohnedies ſchon kennen.

Betrachtungen über das bisher gefundene. XXII

1. Wir ſuchten tranſcendentales über dem realen ſchwebendes — (Gelegentlich deutlichere Conſtruction des phyſiſchen und ethiſchen Gebietes als relative Identität des Begriffs und Gegenſtandes, indem im phyſiſchen das objective das urſprüngliche iſt und die Vernunft das ſich herausbildende, im ethiſchen die Vernunft das urſprüngliche und der Gegenſtand das ſich herausbildende) — und formelles, Unterſchied des Wiſſens von dem unſichern aber auch auf das reale bezogenen Denken. Wir ſuchten es beides als Eines und haben es ſo gefunden im abſoluten *).

*) Wir haben gefunden, die lezte Begründung jedes Begriffs liege im ab-

2. Man kann zwar sagen, das transcendente sei das absolute selbst, das formale sei der Begriff des absoluten; wir leugnen aber die Differenz. Denn als wir das formale suchten, fanden wir das Sein mit, und als wir das transcendentale suchten, fanden wir den Begriff mit. Hierin liegt zugleich

a. daß sofern der Begriff des absoluten in uns ist, auch das absolute selbst in uns ist. Wir haben ihn nicht als dies und jenes einzelne, sondern wir haben ihn als Vernunft, und als solche sind wir auch dem höchsten am nächsten gerükkt.

b. Daß sofern wir das absolute selbst nicht sind, wir auch seinen Begriff nicht haben. Wir haben ihn also nicht von Seiten der organischen Function, sondern nur als gemeinsames formelles Element aller Acte des Erkennens. Seine organische Seite wäre nur in der Totalität aller Erkenntniß des endlichen einzelnen. Wir sind also im Bilden der lebendigen Anschauung der Gottheit begriffen, in sofern wir an der Vervollständigung der realen Wissenschaften arbeiten. Dies geschieht aber nicht, wenn nur als Aggregat ein einzelnes zum andern hinzugefügt wird, sondern nur durch die systematische Bearbeitung, in welcher die Totalität wenigstens angestrebt wird.

3. Anders als daß die Gottheit als transcendentes Sein das Princip alles Seins, und als transcendente Idee das formelle Princip alles Wissens ist, ist auf dem Gebiete des Wissens nichts von ihr zu sagen. Alles andere ist nur Bombast oder Einmischung des religiösen, welches als hierher nicht gehörig hier doch verderblich wirken muß.

XXIV. **Vergleichung unserer Ansicht von der Gottheit mit anderen.**

Da wir das absolute als Fundament alles Denkens sezen

---

solut höchsten, und die jedes Urtheils in dem, was Princip ist aller Gemeinschaft des Seins in seiner höchsten Totalität, und die lezte Begründung des einen sei dieselbe als die des andern. Vorles.

müſſen wir annehmen die Idee der Gottheit ſei in allem *).
:n ſo ſind wir in Streit mit denen, welche Gott von der
:lt trennen **).

1. Die Welt wird als ewig geſezt ohne Gott. So wird nicht alles ſeiende gedacht. Denn wenn man es als implicite der Vernunft geſezt nimmt: ſo bekommt man eine abſolute rnunft. b. Das ſeiende wird nicht wie es iſt gedacht, weil einzelne Sein im Begriff nicht aufgeht, wenn man nicht t, das gedachte iſt ein inneres Sein; denn ſo bekommt man abſolutes Sein. c. Es iſt gar keine Gewährleiſtung für die reſponden̄z zwiſchen Sein und Denken. Die Gewißheit be- it nur auf der Meinung.

2. Die Welt wird zeitlich geſezt durch Gott. Alſo das ab- ite als bloßes Denken, nämlich Denken der Welt. Kommt ı für Gott durch das ſpäter gewordene Sein der Welt nichts zu: ſo iſt es auch in ihm nicht begründet. Kommt etwas zu: ſo iſt in Gott ſelbſt eine Differenz des weſentlichen und illigen. Dieſer Punkt bleibt daher in dieſer Anſicht auch uflöslich.

Mit uns ſtimmt 1 darin, daß Gott nicht zu trennen iſt ı der Welt ***), und 2 darin, daß die Vernunft urſprünglich

Beide aber kommen zu keiner reinen Identität des Begriffs) des Gegenſtandes.

[3. Ewig war Gott und die rohe Materie, zeitlich iſt das einanderſein beider. Das giebt urſprüngliche Duplicität und e Seiten des abſoluten werden mythiſch.]

) Vorleſ. Sie muß in jedem Denken ſein. Dem widerſprechen aber alle Syſteme, die ſie leugnen.

Wir haben geſagt, es gebe keine andre Art die Idee Gottes zu haben als im realen Wiſſen, und vollendet nur durch die Vollendung des realen Wiſſens. Alſo ſind wir in Widerſpruch mit allen, die ein Wiſſen um die Welt von der Idee der Gottheit trennen.

Vorleſ. Mit uns ſtimmt die erſte Anſicht darin überein, daß ſie die Welt als ewig ſezt; nur das tranſcendente verbirgt ſie.

Da wir nun die Correspondenz zwischen Denken und Sein im realen Wissen nur ableiten aus der ursprünglichen Identität beider im absoluten: so muß man von beiden Ansichten aus auf eine andre Erklärung denken. Uns erscheint, auch im realen, Denken und Sein überall gleich als Ineinander und als Zusammensein, nur abhängig von Einem höheren. Hier muß es als untergeordnet erscheinen nach der Form der Causalität.

Also 1. entweder das Denken wird als Wirkung des Seins angesehen. Das Sein ist dann bloß Materie (mythischer Gehalt dieses Begriffs); das Denken als einzelne Action der Materie (Materialismus) kann nicht mehr das vollständige Abbild derselben sein *).

XXV. Wiederholung und Ergänzung der vorigen Stunde.

Es kam darauf an zu zeigen, daß die Idee des absoluten (auch abgesehen von der religiösen Form) überall sei im Denken, und theils unter einer unvollkommnen Form latitire, theils sofern sie unvollkommen ist auch das Begreifen des Wissens erschwere.

Intelligenter Gott mit zufälliger Welt, und dem gegenüber Ewiges Chaos mit zufälliger oder unbegreiflicher Weltbildung aus demselben. Hier ist die Idee des absoluten der Form nach,

*) Stunde XXIV ist nicht rein und klar herausgekommen, auch nicht in der Vorlesung, in der ich besonders über 1. b. Aufschluß gesucht aber nicht gefunden habe. Der unter 3. gegebene Saz liegt zwar in der Gedankenreihe, in der Schleiermacher sich befand, scheint aber in der Vorlesung nicht vorgetragen zu sein. Das ist wol der Grund, weshalb Sch. ihn in Klammern gefaßt hat. Auch geht was unmittelbar folgt lediglich auf das unter 1. und 2. vorgetragene, und will darthun, wer auf von der Identität des Denkens und des Seins als Ineinander und Zusammensein im absoluten ausgehe, der gerathe entweder in den Materialismus, oder in den Spiritualismus, da nichts anderes dann übrig bleibe, als entweder das Denken dem Sein, oder das Sein dem Denken unterzuordnen, und zwar nach der Form der Causalität, d. h. so, daß das untergeordnete als Wirkung des andern gefaßt werde. (S. die folgenden Stunden.)

ı endlichen ein urſprüngliches zum Grunde gelegt wird;
Materie nach einſeitig auf entgegengeſezte Art; das
iß des abſoluten zur Welt bleibt unklar. Das Wiſſen
ı Cauſalität unzulänglich erklärt werden.
t und Chaos neben einander und nur zufälliges secun-
ndringen des erſten in lezteres. Dem gegenüber Ewige
ne Gott und ohne Chaos. Die Idee des abſoluten iſt
Raterie nach, aber nicht der Form nach, denn ſie iſt
ı primitive. In der erſten iſt ſie nicht Princip, ſondern
rd über ſie hinausgetrieben zum Dualismus. In der
:ſt ſie gar nicht für ſich gedacht, ſondern nur in der To-
:s relativen, welches für ſich ſelbſt unbegreiflich iſt.

Materialismus wird das Denken als Wirkung oder
ıng der Materie geſezt. Die Wahrheit darin bezieht ſich
Seite der organiſchen Function, die formale fehlt ganz.
ewußte Idee des abſoluten ſträubt ſich gegen die Unter-
des Denkens unter die Materie, und ſo bildet ſich bei
n theiſtiſcher Materialismus, d. h. die geſammte Materie
der unter einem höheren Denken, und ſo conſtituirt ſich
auf eine ſecundäre Art und als Inconſiſtenz.

Spiritualismus wird die Materie, leibnitziſch oder ſich-
s Erſcheinung des Geiſtes angeſehen. Dagegen ſträubt
unbewußte Idee, und es wird, indem das Daſein ver-
›ird, über das Ich ein höheres abſolutes Sein geſezt.
ieſes etwas ſein ſoll, muß es die wahre Idee des abſo-
n, aber dann hört auch die Vernichtung des Daſeins
ie Wahrheit bezieht ſich hier auf die formale Function,
organiſche iſt nicht zu begreifen, alſo die Idee des Wiſ-
h zerſtört.
:s iſt der indirecte Beweis unſerer urſprünglichen Be-
g von Einheit des tranſcendenten und formalen.
s geſagte ſoll keine vollſtändige Polemik ſein, ſondern nur XXVI.

zeigen, wie die andern Anſichten gegen die unſrige ſtehen, beſonders in Beziehung auf die Erklärung des Wiſſens.

Die unſrige beruhe darauf, daß die in der Idee des Wiſſens liegende Uebereinſtimmung des Denkens und Seins abgeleitet werde aus der urſprünglichen Identität beider im abſoluten.

Dies erhelle auch noch, wenn man das Denken betrachte als Action. Durch daſſelbe werde ein unmittelbares Einſein des Gegenſtandes und Begriffes geſezt, welche ſonſt getrennt ſind, und dieſe Action ſei nur zu verſtehen aus der höhern Sphäre, in welcher die beiden Factoren Eins ſeien, nämlich mit dem abſoluten.

In jeder Vorſtellung producire der Begriff in uns das formale Element, und der Gegenſtand außer uns das organiſche, welches zunächſt nur etwas für den Begriff ſelbſt zufälliges enthalte. So gewiß nun in beiden daſſelbe iſt was im abſoluten, nur in dem einen auf ideale in dem andern auf reale Weiſe, werde auch in der durch das abſolute allein verſtändlichen Action beides richtig zuſammentreffen.

Auf dieſe Weiſe ſei das Wiſſen begriffen. Es müſſe aber eben ſo auch das eben ſo wirkliche Nichtwiſſen, der Irrthum, begriffen werden. Dies kann erſt recht geſchehen, wenn die formale Seite der ganzen Darſtellung mehr heraustritt.

Vorläufig nur dieſes. Da in unſrer Action des Denkens der Begriff doch auch in einem ſeienden iſt, welches zugleich auch an der Natur des objectiven Theil nimmt, und in jeder Action jeder handelnde ganz handelt: ſo muß, wenn die Action was das Erkennen betrifft nicht rein geſondert wird, das mit aufgenommene fremdartige das Erkennen trüben.

XXVII. Zuſaz, und Uebergang zum formalen.

Wenn wir nun dazu ſchreiten reale Erkenntniſſe zu conſtruiren: ſo ſind wir im Gebiet des realen Wiſſens, alſo des ethiſchen und phyſiſchen. Doch kann beides dort nicht abgeleitet

ie Welt und alles in ihr unter der Form des Gegensazes
rste negative Kanon des Verfahrens ist also der, daß kein
saz absolut ist, sondern nur relativ. Ein Denken, welches
absoluten Gegensaz isolirt, stellt nichts wirkliches vor.

Da die Untersuchungen über die Form sich sämmtlich auf
ale Wissen beziehen: so muß man immer sehen auf das
mensein dessen, was überwiegend aus dem Prozeß der De-
hervorgeht, mit dem, was aus dem Prozeß der Induc-
Lyteres (das Resultat der organischen Function) geht aus
Vorstellen des einzelnen und besonderen. Dieses ist
Quantum und steht unter den Bedingungen des Rau-
und der Zeit. Einiges also muß hierüber gesagt werden

Negativ zuerst dürfen wir nicht sagen, daß nur die Vor-
gen des einzelnen darunter stehen, denn auch das allge-
hat Antheil an der organischen Function. Auch nicht,
sich beides nur auf unsern Sinn bezieht, denn die Resul-
der organischen Function sind Resultate seines Zusammen-
mit den Dingen.

[illegible] 1131.

[illegible]

Raum. Es giebt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt iſt, ſo iſt er mit Action erfüllt.

Alles, was unter der Form des Gegenſazes ſteht, ſteht auch unter beiden. Mit dem getheilten und relativen Sein ſind ſie zugleich geſezt. Der Raum iſt das Außereinander des Seins, die Zeit das Außereinander des Thuns. Der innere Raum oder erfüllte Raum repräſentirt die Mannigfaltigkeit des Dinges in der Einheit ſeines Seins. Jeder erfüllte Raum repräſentirt einen inneren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie zwiſchen Seele und Leib, da iſt auch kein Raumverhältniß. Jeder Zwiſchenraum repräſentirt einen äußeren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie bei der Welt überhaupt, da iſt auch kein Zwiſchenraum. Die Action vernichtet den Raum. Zwei Agentia ſind ſich unmittelbar gegenwärtig. Der äußere Gegenſaz einer Action, wodurch ſie ſich von einer andern unterſcheidet, wird bezeichnet durch die erfüllte Zeit; der innere Gegenſaz, wodurch ſie in ſich ſelbſt in Action und Reaction zerfällt, wird bezeichnet durch die Zwiſchenzeit.

Dieſe Anſchauung von der Bedeutung von *Raum und Zeit* iſt nur hieher gehörig. Alles weitere wäre entweder phyſiſch oder mathematiſch.

XX. **Ueber die gemeine Logik, mit vorzüglicher Rükſicht auf die von A. G. Baumgarten.**

Unſere Aufgabe das Denken jedesmal ſo zu conſtruiren, daß es ein Wiſſen wird, und jedesmal zu wiſſen, wie weit ſich ein gegebenes der Idee des Wiſſens nähert, hat bisher ſollen gelöſt werden durch die Logik. Daher noch einmal die Unzulänglichkeit derſelben zu erwägen.

Außer den drei Elementarcapiteln, welche nicht gemacht, weil ſie keine Regeln des Fortſchreitens geben, kommt in Betracht die Heuriſtik, welche in empiriſche und aprioriſche getheilt iſt. Iſolirt läßt ſich aber nichts finden. Auch kommt die aprioriſche auf die andere zurükk, weil die Axiome auf Definitionen beruhen.

ht die Welt und alles in ihr unter der Form des Gegenſazes. er erſte negative Kanon des Verfahrens iſt alſo der, daß kein egenſaz abſolut iſt, ſondern nur relativ. Ein Denken, welches nen abſoluten Gegenſaz iſolirt, ſtellt nichts wirkliches vor.

Da die Unterſuchungen über die Form ſich ſämmtlich auf s reale Wiſſen beziehen: ſo muß man immer ſehen auf das ſammenſein deſſen, was überwiegend aus dem Prozeß der De:tion hervorgeht, mit dem, was aus dem Prozeß der Induc-. Lezteres (das Reſultat der organiſchen Function) geht aus n Vorſtellen des einzelnen und beſonderen. Dieſes iſt mal Quantum und ſteht unter den Bedingungen des Rau- und der Zeit. Einiges alſo muß hierüber geſagt werden.

Negativ zuerſt dürfen wir nicht ſagen, daß nur die Vor-ungen des einzelnen darunter ſtehen, denn auch das allge-inſte hat Antheil an der organiſchen Function. Auch nicht, ß ſich beides nur auf unſern Sinn bezieht, denn die Reſul-e der organiſchen Function ſind Reſultate ſeines Zuſammen-s mit den Dingen.

Fortſezung von Raum und Zeit. XXIX.

Auch die allgemeinen Dinge ſtehen unter der Form des umes. Die Art, wie die lebendigen Kräfte über die Erde breitet ſind, und das Maaß, in welchem ſie einzelnes erzeu-, ſind räumliche Verhältniſſe. Eben ſo haben ſie zeitliche; der Zeit ſind Ungleichheiten der erzeugenden Kraft und un-iche Verhältniſſe ihrer verſchiedenen Functionen.

Raum und Zeit ſind die Art und Weiſe zu ſein der Dinge ſt, nicht nur unſerer Vorſtellungen, welches aus unſerer Haupt-ht des Wiſſens folgt, weil alles reale Wiſſen zugleich ein itatives iſt. Beide Formen ſind alſo in der Vorſtellung ol als in den Dingen, und die Frage, welches von beiden ſeien, iſt leer.

Die Frage, ob der Raum etwas für ſich ſei, beruht immer nn auch noch ſo verſtekkt auf der Vorſtellung vom leeren

Raum. Es giebt aber keinen; wenn er auch nicht mit Materie erfüllt iſt, ſo iſt er mit Action erfüllt.

Alles, was unter der Form des Gegenſazes ſteht, ſteht auch unter beiden. Mit dem getheilten und relativen Sein ſind ſie zugleich geſezt. Der Raum iſt das Außereinander des Seins, die Zeit das Außereinander des Thuns. Der innere Raum oder erfüllte Raum repräſentirt die Mannigfaltigkeit des Dinges in der Einheit ſeines Seins. Jeder erfüllte Raum repräſentirt einen inneren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie zwiſchen Seele und Leib, da iſt auch kein Raumverhältniß. Jeder Zwiſchenraum repräſentirt einen äußeren Gegenſaz; wo dieſer aufhört, wie bei der Welt überhaupt, da iſt auch kein Zwiſchenraum. Die Action vernichtet den Raum. Zwei Agentia ſind ſich unmittelbar gegenwärtig. Der äußere Gegenſaz einer Action, wodurch ſie ſich von einer andern unterſcheidet, wird bezeichnet durch die erfüllte Zeit; der innere Gegenſaz, wodurch ſie in ſich ſelbſt in Action und Reaction zerfällt, wird bezeichnet durch die Zwiſchenzeit.

Dieſe Anſchauung von der Bedeutung von Raum und Zeit iſt nur hieher gehörig. Alles weitere wäre entweder phyſiſch oder mathematiſch.

XXX. Ueber die gemeine Logik, mit vorzüglicher Rückſicht auf die von A. G. Baumgarten.

Unſere Aufgabe das Denken jedesmal ſo zu conſtruiren, daß es ein Wiſſen wird, und jedesmal zu wiſſen, wie weit ſich ein gegebenes der Idee des Wiſſens nähert, hat bisher ſollen gelöſt werden durch die Logik. Daher noch einmal die Unzulänglichkeit derſelben zu erwägen.

Außer den drei Elementarcapiteln, welche nicht genügen, weil ſie keine Regeln des Fortſchreitens geben, kommt in Betracht die Heuriſtik, welche in empiriſche und aprioriſche getheilt iſt. Iſolirt läßt ſich aber nichts finden. Auch kommt die aprioriſche auf die andere zurükk, weil die Axiome auf Definitionen beruhen.

Die Definition ist das punctum saliens, weil sie zwischen Begriffs- und Sazbildung den Uebergang bildet. Hauptfehler, daß Real- und Nominaldefinition als Arten einer Gattung betrachtet werden, da doch nur die erste ein Wissen als Element der Wissenschaft construirt, die andere ein zufälliges und fragmentarisches. Diese Gleichsezung beweist, daß die Logik nicht auf die Construction ausgeht, sondern nur auf das fragmentarische. Zweiter Hauptfehler, daß der Form nach aller Werth auf die Sazbildung gelegt wird, mit welcher sich die Heuristik ausschließlich beschäftigt, alle Sazbildung aber auf den Axiomen beruht, und diese vermittelst identischer Säze aus den Definitionen gebildet werden. Alle Erfindung stekkt also in diesen, und folglich in der Begriffsbildung, zu welcher die Logik so gut als keine Anleitung giebt.

Die Geschichte der Wissenschaft bestätigt, wie schlecht es bis jezt mit der Begriffsbildung gestanden, indem das Feld der Beobachtung sich zwar immer erweiterte, aber die Systeme mit immer größerer Schnelligkeit auf einander gefolgt sind. Das ganze Zeitalter bis auf die wenigen Punkte, welche die Dürftigkeit der Logik fühlten, trägt den Charakter des Aristoteles als ihres Stifters an sich.

Einleitung zum zweiten Theil. XXXI.

Wir haben nun das bisher gefundene anzuwenden 1. auf Begriffsbildung, 2. auf Urtheilsbildung.

Anm. An der Logik war es ein Fehler keine Regeln zum Uebergang zu geben außer dem unnüzen Syllogismus, weil sie alles durch Ableitung erzwingen will. Wir haben kein anderes formales Princip als die Anschauung des Wissens selbst, und jedes einzelne ist nur wahr, in wiefern es dieses in sich hat. Von ihr sind wir bisher aufwärts zum absoluten gegangen; und nun abwärts zum einzelnen. Ueber Verknüpfung können wir nur im Anhang reden.

Anm. *) Systematisch zu behandeln wäre doch wol die Combination

*) Diese Anmerkung hat der Zettel unter dem Texte.

des durch Induction gefundenen mit dem durch Construction gefundenen. Dies ist freilich im wesentlichen Subsumtion. — Dann ist auch die Construction selbst Combination, und kann behandelt werden nach der Frage, Welche Gegensäze schneiden sich und nehmen einander an?

Ehe wir in die Eintheilung eingehen, giebt es noch beiden Formen gemeinsames, was auf der Anschauung des Wissens als eines werdenden beruht, welche wir hier weiter fortzuführen haben.

Was ist das Denken, wenn es nicht ein vollendetes Wissen ist?

Einem solchen Denkacte fehlt entweder der Charakter des Wissens mit Bewußtsein. Dann ist er, wenn der denkende eine objective Richtung hat, ein unvollendeter, ein Nochnichtwissen; ist er vollendet: so hat der denkende keine objective Richtung, und er ist reine Fantasie.

Oder der Charakter fehlt ihm ohne Bewußtsein, und dann ist er ein Irrthum.

Oder er hat den Charakter ohne Bewußtsein, und dann ist er eine richtige Meinung, in welcher instinctartig beides zusammengetroffen ist ohne Anschauung des ganzen im einzelnen.

Indem wir also auf die Construction des Irrthums ausgehen, müssen wir lernen, wie zu prüfen sei, ob wir in dem einzelnen immer das absolute haben, und wie wir uns während des ganzen Verlaufs vor dem Irrthum zu hüten haben.

Wir müssen also diesen zuerst im allgemeinen begreifen lernen.

XXII. Man muß die beiden Functionen des Denkens als unabhängig von einander sezen. Nicht erst theilt sich der ursprünglich Eine Denkact nach beiden Seiten hin, sondern jeder einzelne ist nur eine Vereinigung beider. Jede Function ist immerwährend in einer einseitigen Thätigkeit, der einzelne Act hebt sich heraus und entsteht aus dieser beiderseitigen Heraushebung. Wir haben immer weit mehr im Sinn, als wir wahrnehmen, und auch immer mehr in der Vernunft, als wir Begriffe bilden.

Der Irrthum iſt dadurch möglich, daß es kein nothwendi-
s Band in uns giebt zwiſchen den beiderlei Elementen. Im
ugenblikk der Vereinigung iſt keine Garantie für das Zuſam-
engehören beider. Dieſe bildet ſich erſt aus dem ganzen Sy-
m des Wiſſens, und ſo kann man ſagen, das Wiſſen entſtehe
s dem Irrthum.

Urſprüngliche Form des Urtheils *) iſt Fixiren eines Be-
iffs aus einer einzelnen Action (und umgekehrt?).

Es fragt ſich, welches von beiden wir zuerſt vornehmen ſol- XX
n, Begriff oder Urtheil?

Geſchichtlich verfahrend müßten wir das lezte, weil offenbar
n Bewußtſein des Kindes eher Actionen geſezt ſind als Dinge.
enn es ſich Dinge gegenüberſezt, muß es ſich zugleich ſelbſt
s einzelnes ſezen, aber das individuelle tritt erſt allmählig aus
m univerſellen heraus, welches alſo vorangehen muß.

Auch die Sprache beſtätigt dies. Das unperſönliche Zeit-
ort war offenbar früher als das perſönliche, welches einen Be-
iff als Subject vorausſezt. Die grammatiſche Dignität der
itten Perſon im hebräiſchen deutet darauf, daß ſie urſprüng-
h das unperſönliche Verbum war, dem die Perſönlichkeit erſt
gebildet worden iſt, und auch wir brauchen noch in demſelben
aaß das unperſönliche Zeitwort, als ſich uns die Gegenſtände
ht vollſtändig ſcheiden. Daher iſt es auch ein ſehr heilſamer
rozeß überall, wo es auf die Conſtitution eines realen Wiſſens
kommt, die beſtehende Begriffsbildung bei Seite zu ſezen und
es unabhängig aus dem Geſichtspunkt der Action anzuſehen.

Hier aber, wo es uns mehr auf die Conſtruction des for-
len ankommt, muß die andere Anſicht vorangehen, daß das
theil in ſeiner vollſtändigen Form eine Syntheſis aus Begriffen
ſtellt und der Begriff alſo als das elementare vorangehen muß.

*) Vorleſ. Allerdings iſt dies eine urſprüngliche Form des Irrthums. So in der Naturwiſſenſchaft, wo man Actionen für Sein, und in der Ethik, wo man Sein für Actionen anſah.

Das Zeitwort repräsentirt eben so wohl einen Begriff, als das Hauptwort; es ist die Action unter die Potenz des Begriffs gestellt. Denn es hat dieselbe Identität des allgemeinen und besonderen in sich, welche das Wesen jedes Begriffes ausmacht; die einzelne Action ist auch nur eine Aeußerung der weiter verbreiteten allgemeinen Function. Also zwei Classen von Begriffen, die, welche ihrer Natur nach Subject sind und nur mittelbarer Weise können Prädicat werden, und die ihrer Natur nach Prädicat sind und nur mittelbar können Subject werden.

Von beiden gilt allgemein, daß keine Begriffsbildung jemals bis zum vollständigen Wissen vollendet ist, eben wegen der Identität des allgemeinen und besonderen. Jeder unter dem absoluten stehende Begriff hat zugleich einen Typus des besonderen, weil er nicht aus der Construction allein real hervorgeht. Nun ist das besondere das im Sein rein gegebene aber nicht im Denken rein aufgehende, und das allgemeine das im Denken vollständig gegebene aber im Sein nicht rein aufzuweisende. Also sind beide Asymptoten, und nur durch Beziehung auf das absolute als nothwendiges Supplement kann ihre Identität vollendet werden. Es ist daher nothwendig zu wissen, woher jedes Element des Begriffs stamme, und beide Arten einander immer mehr einzubilden. Nur so werden wir unterscheiden können, was in unseren Begriffen Wissen und was Nichtwissen ist.

XXXIV. **Charakteristik der zwei Begriffsclassen.**

1. Bei den Begriffen, welche Action ausdrükken, tritt das quantitative hervor; sie sind die, von denen Platon sagt, daß sie das Mehr und Minder zulassen. [In der substantivischen Form ist dies nicht mehr so kenntlich als im reinen Verbo. Am unkenntlichsten in den relativen Adjectiven und Substantiven, die Platon anführt, Klein, groß, Kleinheit, Größe; aber doch läßt sich leicht zeigen, daß auch diese Action sind.] Bei den directen

Subſtantiven tritt dies zurükk und das In ſich ſelbſt beſtimmt ſein und keines Grades fähig tritt hervor. Ein Lieben iſt mehr Lieben als das andre; ein Pferd iſt nicht mehr Pferd als das andre, wenn es auch größer iſt.

2. Bei denen, welche ein Sein repräſentiren, geht der Prozeß der Subordination durch beſtimmte Vielheit bis zu den einzelnen durch viele Stufen; bei denen, welche Action ausdrükken, tritt die Subordination zurükk, und die Coordination unter der Form der unbeſtimmten Vielheit tritt hervor. Jenes iſt natürlich, da jedes Sein eine abgeleitete Einheit iſt, welche wieder in einen beſtimmten Cyclus von Gegenſäzen zerfällt. Dieſes iſt natürlich, weil jede Action ein Zuſammenſein iſt einer Function des Subjects mit einem andern Gegenſtande, und nicht jedes ſolches eine beſondere Art bilden kann.

Zuſäze zur Charakteriſtik. XXXV

ad 1. Der Gegenſaz iſt nur relativ.

Am Ende auf der Seite des Seins, wo die unbeſtimmte Vielheit eintritt, kann man nicht mehr das einzelne in ſich ſelbſt als nothwendig und beſtimmt verſtehen, ſondern die Differenz des einen vom andern tritt nur heraus als Zuſtand der productiven Kraft durch Zeit und Localität beſtimmt, und begränzt dieſe als Action und als Mehr und Minder. Nur an den Menſchen macht man die Prätenſion der Individualität, daß der einzelne eine durchgehende und unter ſich analoge Modification der Idee des Menſchen ſein ſoll. — Eben ſo auch auf der Seite der Action, wenn man dieſe abgeſehen von aller näheren Beſtimmtheit in ihrem Subject betrachtet, ſo erſcheint ſie als eine nothwendige Function und bei dieſer Anſicht verſchwindet auch das Mehr und Minder. (Jede einzelne Action trägt noch das Mehr und Minder, weil ſie ihr crescendo und decrescendo hat. Daſſelbe findet aber auch bei jedem einzelnen Dinge ſtatt, nur weniger das Weſen afficirend; alſo auch von dieſer Seite relativ.)

ad 2. Ebenfalls relativ. Der Uebergang zwischen dem Typus der bestimmten und der unbestimmten Vielheit geschieht auf der Seite des Seins durch den Mittelbegriff der Varietät, welcher von beiden etwas hat und in welchem also der Gegensaz aufgehoben ist. Auf den unvollkommenen Stufen des Seins ist dagegen auch die Gattirung verworren und erscheint als allmähliger Uebergang (da doch der eigentliche Unterschied darin besteht, daß wenn auch Arten eine Reihe bilden doch keine als Uebergang zu der andrn anzusehen ist.)

Folgerung. Es ist also Kanon 1. Etwas unter dem Gesichtspunkt des Mehr und Minder betrachten und es als Action betrachten, ist einerlei. Und eben so, Sein ist fixirtes. 2. Was nur unter der Form der unbestimmten Vielheit betrachtet und also nicht gattirt werden kann, ist als Action zu betrachten. Und eben so, Was auf eine bestimmte Vielheit gebracht werden kann, muß auch für ein fixirtes Sein gelten. Andeutung für die Folgen, die hieraus für eine Behandlung der Wissenschaften fließen.

XXXVI. Begriffsbildung durch Induction.

(a) Offenbar ist diese das früher heraustretende. Die Construction, wenn sie bewußt wird, findet schon alles durch jene gethan.

(b) Völlig getrennt sind aber beide Operationen nie. Da jedes Wissen eines Begriffs eine Identität von beiden ist: so ist auch jede in jedem Moment ihrer Thätigkeit im Einswerden mit der andern begriffen.

Die Induction zerfällt in zwei Momente. Erster Moment, Aussonderung eines Gegenstandes aus der allgemeinen Masse als Einheit. Dies kann nur auf einer Action beruhen, zu welcher ein Theil der allgemeinen Masse verbunden ist. Erste Anzeigen sind Farbe und Bewegung, wovon eins immer die Gewährleistung des andern ist. So im Bewußtsein des Kindes, so auch bei uns unter fremden Gegenständen oder einem zu weiten Gesichtskreise. Hier ist eigentlich keine Regel zu geben; es ist alles unbewußt. Richtig wird gebildet, wenn der Gegenstand

ein Glied im Syſtem der Begriffe abbildet. Dieſes Syſtem iſt angeboren, d. h. es wohnt uns ein als eine Thätigkeit, um vermittelſt der Einigung mit der realen Seite zum Bewußtſein zu kommen. Wie ein erſtes Zuſammentreffen dieſer Art könne Erinnerung heißen.

Der Begriff wird erſt durch den zweiten Moment gebildet. Vorläufige Frage, bei welchem von beiden der Irrthum angeht. Der Sinn an ſich trügt ſo wenig, als die Vernunft an ſich. Aber dies An ſich iſt nie ein empiriſcher Punkt. Der Irrthum liegt im Zuſammenſein beider, und jeder empiriſche Punkt iſt ein ſolches. In jedem daher und auch ſchon in dem vorläufigen Sezen des Gegenſtandes iſt Irrthum möglich. Man macht die Einheit zu klein oder zu groß. Alſo nur proviſoriſch zu ſezen.

*) Wie das einzelne Sein aus der verworrenen Maſſe her- XXX
ausgenommen wird: ſo die einzelne Action aus dem verworrenen allgemeinen Leben.

Wie das Sezen eines Dinges auf dem Wahrnehmen einer Action beruht: ſo das Sezen einer Action auf dem Wahrnehmen eines Dinges, ſo daß beides zugleich und durch einander wird. Auch beruht das Sezen der Action auf zwei Factoren, der Raum wird repräſentirt und das Reſultat wird repräſentirt. Es ſind dieſelben wie beim Sezen des Dinges, nur in umgekehrtem Verhältniß.

Wie es noch ins kleine hinein und ins große hinaus für alle eine verworrene Maſſe giebt: ſo auch ins kleine und große ein allgemeines Leben, woraus die einzelnen Actionen erſt ſollen ausgeſchieden werden, ſo daß der Prozeß immer fortgeht.

Der Irrthum kann nur ſein, daß der Gegenſtand für die vorausgeſezte Action, oder die Action für den vorausgeſezten Gegenſtand zu groß oder zu klein iſt. Da der Prozeß der erſte

*) Das XXXVI. vom Ausſondern eines Gegenſtandes geſagte gilt auch vom Ausſondern einer Action. Die Parallele wird hier vollſtändig durchgeführt.

vorläufige ist: so ist noch nichts da, wodurch er berichtigt werden könnte. Er kann es nur durch seine eigne Fortsezung, und es kommt nun der Kanon heraus das so gesezte nur provisorisch zu sezen, bis es sich von allen Seiten als Einheit des Gegenstandes oder als Action bestätigt hat.

Wenn in einem solchen Moment Wahrheit ist: so ist also darin Identität des Seins und Thuns (weil nur eins durch das andre wird). Auch Identität der Induction und Construction, weil die Einheit der Totalität der Masse entgegengesezt ist, und also die Form des Gegensazes in sich hat.

Der Uebergang aus dem ersten Moment in den zweiten sezt Vielheit des ersten voraus. Wir können aber auch die Operation des ersten nur als eine gleichzeitige Vielheit denken.

XXVIII. *) Der erste Moment ist mehr aus dem Gesichtspunkt des einzelnen empirischen Bewußtseins betrachtet. Da aber das Denken gleich Wissen werden will: so will es auch ein identisches in vielen werden. Auch der erste Moment strebt daher nach Mittheilung. Wahre Einheit ist aber noch nicht gefunden, sondern auf einander beruhendes Sein und Thun, wovon jedes wieder auf zwiefacher Wahrnehmung ruht. Daher Mannigfaltigkeit von Merkmalen noch erhöht durch die fortgesezte Beobachtung des gesezten in mehreren Zeitpunkten. Diese Mannigfaltigkeit kann aber nur als Aggregat erscheinen; sie wird die Nominaldefinition, deren Bedürfniß sich hieraus erklärt, aber auch wie sie unmöglich als Species neben der realen, sondern nur als Vorbereitung zu derselben auftreten kann.

Betrachten wir den zweiten Moment im großen zunächst aus dem Gesichtspunkt der Identität des Wissens in allen: so scheint das geschichtlich gewordene jenem Merkmal durchaus zu widersprechen. Der Wortschaz einer Sprache entspricht dem der

*) Betrachtung der beiden Momente in Beziehung auf den Charakter des Wissens, daß es ein in allen identisches Denken ist.

andern genau genommen nirgend, offenbar wenigſtens in vielen Gebieten nicht. So auch in der Zeit ändern ſich die Begriffe im Gebiet einer und derſelben Sprache, ſo daß ein Wort eine Reihe von Bedeutungen durchläuft.

Zuerſt die coexiſtirende Differenz iſt nicht Irrthum ſondern relativirtes Wiſſen. Die Nationalvernunft verhält ſich zur menſchlichen, wie die menſchliche zur allgemeinen. Jede hat etwas, was ſie an ſich darſtellt, alles andre aber in Bezug hierauf, wie der Menſch überhaupt alles in Bezug auf die Erde.

(Die erſte Aufgabe iſt für jede eigenthümliche Sphäre den Charakter zu finden, wodurch das abſolute in ihr befaßt iſt.)

Die Irrationalität geht nicht nur auf Nationen, ſondern XXXIX.
auch auf kleinere Corporationen, ja zulezt auf einzelne Menſchen, nur je enger die Sphäre, um deſto mehr iſt das a parte potiori gemeinſchaftliche und um deſto weniger das eigenthümliche.

Man kann nicht etwa ſagen, das eigenthümliche ſei nur die Combination und die Begriffe allen gleich gegeben. Denn mit dieſen wäre auch jene beſtimmt, und es bliebe nur eine äußere Differenz, daß der eine dieſe macht und der andre jene. — Je nachdem man ſich ſtellt kann man ſagen das eigenthümliche und relative ſei nur in der organiſchen Function gegründet, oder in der Vernunft, weil nämlich die Vernunft nur durch jene im endlichen real wird und jene nur durch dieſe ein wirkliches Denken produciren kann.

Nun iſt aber doch nur das in allen identiſche Denken das Wiſſen, wie iſt alſo der Widerſpruch zu löſen? Zwiefache Procedur. Einmal alles differente auszuſcheiden und nur das rein identiſche übrig zu laſſen. So bleibt am Ende nur das abſolute übrig. Dann alles zuſammen zu faſſen und die Irrationalität durch Kritik aufzuheben, d. h. dadurch, daß man das Princip der Eigenthümlichkeit als ein eignes Sein mit zu verſtehen ſucht und dadurch eine indirecte Gemeinſchaft des Denkens zu Stande bringt. Beide ſind iſolirt nichts. Das abſo-

lute iſt nichts ohne dieſe Totalität des realen Wiſſens, und dieſe nichts ohne jene. Die Identität von jenem muß die Totalität von dieſem vermitteln, und die Realität von dieſem muß die Identität von jenem erfüllen.

Wenn nun das relative Wiſſen nicht der Irrthum iſt: ſo erſchwert es doch die Entdekkung des lezteren. Nämlich ſo lange ich das Princip einer Individualität nicht verſtanden habe, bleibt ungewiß, ob ein nur nicht harmoniſches Denken ein ſolches iſt oder ein Irrthum. In der ungewiſſen Sache kann man nur von Vorausſezungen ausgehen. Doppelte. 1. Ich kann alles als falſch anſehen, was nicht ſein individuelles Princip mit zur Schau trägt. 2. Ich muß alles als wahr annehmen, was nicht abſoluten Regeln des Denkens widerſpricht.

Das einzelne fremde kann ich mir nicht aneignen; aber ich ſoll es in der fremden Begriffsbildung nachconſtruiren.

Unſer Wiſſen beſteht alſo aus zwei Factoren, dem reinen Wiſſen, welches die Identität des Seins und Denkens *conſtruirt*, und dem kritiſchen, welches die Principien einzelner Begriffsbildungen conſtruirt.

Nur in dieſer Duplicität iſt die Erfüllung des Sazes, daß das Wiſſen ein in allen identiſches Denken iſt.

XL. Das kritiſche iſt alſo ein urſprüngliches Element des Wiſſens, da es ſchon bei der früheſten Form der Begriffsbildung unentbehrlich iſt. (Denn auf jeden einzelnen wirkt ſchon das Princip der Begriffsbildung anderer einzelner ein.) Das reale Wiſſen iſt aber auch deshalb ein nie völlig zu Stande zu bringendes, weil, wenn das Princip des eigenthümlichen als ein eignes Sein, deſſen einzelne Actionen die Vorſtellungen ſind, erkannt werden ſoll, (die Aufgabe iſt dann Aus einer Anzahl gegebener Actionen die eigenthümliche Kraft zu finden, aus der ſie hervorgegangen ſind) dies nur durch Identität von Induction und Conſtruction (nämlich wenn man eine Einheit ahndet, muß

man dieſe als Allgemeinheit in ihre beſonderen Theile zerlegen, und wenn dieſe hernach mit den verſchiedenen Momenten der Induction zuſammenſtimmen: ſo entſteht Sicherheit) geſchehen kann, und alſo das ſpätere ſchon beim früheren vorausgeſezt wird. Es iſt nie apodiktiſch nachzuweiſen, weil erſt durch den Erfolg ſich bewähren kann, ob man wirklich homogenes zuſammengeſtellt habe.

Auch die Ausſcheidung des Irrthums kann alſo nicht von hieraus allein gehen, ſondern muß noch von einem andern Punkt angefangen werden.

In jeder Action iſt das Ding ganz thätig, und nur einzelne Functionen treten heraus. Im Denken außer der Vernunft noch die organiſche. Dieſe hat zwei Seiten, objective zur Beſtimmung des Gegenſtandes, ſubjective zur Beſtimmung des Zuſtandes. Auch Zuſtände können zuſammengeſtellt und unter Einen Begriff gebracht werden. Wenn nun die ſubjective hervortritt, wo ſie zurükktreten ſoll: ſo muß Irrthum entſtehen. Bei Zuſammenſtellungen der Einzelheiten muß das angeborne Begriffsſyſtem unbewußt thätig ſein, und mit ihm die objective Seite der organiſchen Function. Wenn ſtatt deſſen die ſubjective zuſammenſtellt: ſo werden die Dinge nur nach Relation zum vorſtellenden zuſammengeſtellt, nicht nach ihrem Sein. Dies Hervortreten der Perſönlichkeit iſt Sünde, und der Irrthum alſo entſteht aus der Sünde. Wie auf der ethiſchen Seite die Menſchen nur allmählig von der Sünde zur Tugend übergehen: ſo auf der theoretiſchen nur allmählig vom Irrthum zur Erkenntniß.

Der Irrthum iſt nie abſolut. Auch die in der Empfin- XLI.
dung vorgeſtellten Relationen führen auf etwas wahres, nur iſt es nicht das, durch deſſen Zuſammenſtellung das Weſen der Dinge erkannt wird.

*) Jede höhere Stufe im Prozeß der Induction iſt der unterſten an und für ſich ähnlich; aber es iſt Richtigkeit und Unrichtigkeit im Zuſammenfügen derſelben. Man kann Mittelſtufen überſpringen. Dadurch werden die höheren Begriffe leer, weil ſie die lebendige Anſchauung des untergeordneten Cyclus nicht in ſich tragen. Dies entſteht aus dem Iſoliren der Induction **). Man kann ſich auf nicht realen Zwiſchenſtufen feſtſezen. Dies iſt daſſelbe mit dem erſten Irrthum. Wenn in dem Ueberſpringen Regelmäßigkeit iſt, die ſich durch weiteres Forſchen ausfüllt: ſo iſt doch das Schema des Wiſſens in dem Prozeß; aber in der Ungleichförmigkeit enthält er dieſes Schema nicht. Die Ungleichförmigkeit kann auch nur aus eingemiſchter Subjectivität entſtehen.

Das Ueberſpringen entſteht aus dem Streben nach oben, weil man jeden Begriff nur in der Identität der ganzen Reihe fixiren kann. Hülfsmittel dagegen iſt der zweite Kanon, Man muß die Induction immer im Einswerden mit der Conſtruction zu erhalten ſuchen, d. h. indem man eine Art ſucht, die Nebenarten wenigſtens diviniren, und alſo in der gefundenen Einheit den Gegenſaz ſuchen, als deſſen eines Glied ſie von der Conſtruction aus würde gefunden worden ſein. So wird die Induction reale Vorbereitung auf den ſpäteren Prozeß der Conſtruction.

---

*) Vorleſ. Bisher nur die niedere Stufe im Prozeß der Induction, wie aus homogenen Einzelheiten ein Begriff gebildet wird. Wird nun aber aus mehreren niederen Begriffen der Begriff der Gattung gebildet: ſo iſt der Prozeß der nämliche. Es iſt aber dabei auf ihren Zuſammenhang und auf die Art des Aufſteigens zu achten. Hier ſind zwei Fehler möglich, 1. wenn man natürliche Stufen überſpringt und gleich zu einem weit allgemeineren fortgeht; 2. wenn man anſtatt zu dem nächſt höheren aufzuſteigen ſich auf einer fingirten Zwiſchenſtufe hält, welcher nichts reales entſpricht.

**) Anmerk. Schl's. Wenn der Begriff der Gottheit aus Induction zu ſchnell gebildet wird, entſteht nur der Begriff des leeren allgemeinſten Weſens. Nur wenn man immer in der Identität mit der Conſtruction geblieben iſt, und alſo auf die Gegenſäze gekommen, kann er gut werden.

1. Die successive Differenz. Umbildung der Begriffe wird nöthig, wenn zwischen den einzelnen Gebieten mehr Zusammenhang entsteht, (das Verständniß jedes Seins ist zusammengesezt aus seiner Besonderheit und seinem Bedingtsein gegen alles übrige) wenn man sich der Gegensäze mehr bemächtigt. Auch dies ist nicht Irrthum. Beispiel a. das Personificiren der mythischeu Periode; der richtige Instinct will die Idee des Lebens nicht fahren lassen, hat aber noch nicht die verschiedenen Formen. b. in der Naturbeschreibung ganz andre Classificationen, so lange man nur noch weniges kannte.

2. Unterschied zwischen natürlichem und künstlichem System von Begriffen. Ersteres ist nur das bleibende, aber nicht vollständige, lezteres das vollständige, aber nur vorübergehende. Geht nur von einer Function aus und entspricht nicht der natürlichen Modification der lebendigen Kräfte.

3. Zusaz zum ersten Kanon. Da kein Irrthum absolut ist und es erst wird durch Eintreten in eine falsche Reihe, kann man ihn auch so ausdrükken, Man bleibe sich nur immer bewußt, ob man im Aufsuchen eines Seins oder eines Thuns begriffen ist, und verwechsele beides niemals.

4. Müssen die Aufsteigungspunkte überall gleich sein der Zahl nach? — Unbeantwortlich, wenn man darauf sieht, wie überall bestimmte und unbestimmte Vielheit zusammen sind.

Wo die strenge Specification dominirt, da findet mehr, wo die Spielarten, da findet weniger Gattirung statt.

5. Zusaz zum zweiten Kanon. In diesem liegt auch die Hülfe gegen die Tendenz zum Ueberspringen. Wenn man die Maxime feststellt, die Aehnlichkeit aus den bestimmten Formen zu nehmen und nicht aus den allgemeinen: so wird sich, wenn man eine große Menge von Einzelheiten vor sich hat, die allgemeine Aehnlichkeit sogleich darstellen, man wird sich aber von dieser zurükkführen auf die speciellere. In einer Menge von Ein-

zelheiten werden ſich gleich in dieſer Hinſicht Differenzen finden, die man alſo ſich wenigſtens aufgeben wird als Gegenſäze aus der höheren Einheit zu verſtehen. So iſt im Inductionsprozeß die Formel der Deduction gleich mit enthalten und man iſt im Conſtruiren eines wahren Wiſſens begriffen.

LIII. Schluß der Induction.

Die aufgeſtellten Kanones ſind nicht mechaniſch zu gebrauchen. Man kann durch ſie den begangenen Fehler erkennen, aber man wird ihn nicht vermeiden, wenn das innere Princip fehlt, deſſen Ausdrukk ſie ſind. — Das Philoſophiren iſt keine Kunſt, weil die Anwendung der Regeln nicht wieder unter Regeln zu bringen iſt. Sie ſteht unter der Geſinnung und dem Talent.

Der Irrthum wird vermieden durch die Klarheit und Rechtlichkeit der Geſinnung, welche die Sinnlichkeit hinter dem objectiven Intereſſe zurükktreten macht. Das Ueberſpringen (wobei auch Eigenliebe zum Grunde liegt, die ſich möglichſt ſchnell auf den höhern Punkt heben will, auf welchem der, welcher die Erkenntniß des abſoluten beſizt, über den anderen ſteht) wird vermieden durch die Liebe zum realen, welche ſo wenig als möglich von dem gefundenen Gegenſtande loslaſſen will, alſo auch beim Aufſteigen ſo viel als möglich daran feſthält. Dieſe Liebe wird freilich nur auf ein beſtimmtes Gebiet gehen können und iſt das eigentlich wiſſenſchaftliche Talent (welches freilich nur auf einen gewiſſen Cyclus von Gegenſtänden gehen kann, daher hieraus eine wirkliche Vertheilung des wißbaren entſteht). Ohne ſie giebt es nur leere Speculation.

Wenn der Inductionsprozeß ſo geführt wird, muß er da endigen, wo die Deduction anfängt. Da dieſes nun die Totalität des lebendigen iſt: ſo muß man vorzüglich aus dem Gebiet des lebendigen nicht hinausgehen. Dies wird erreicht, wenn jedes allgemeine wieder als ein beſonderes angeſehen wird, welches ohne ſein coordinirtes nicht beſtehen kann und mit dieſem zu-

gleich lebendig in dem höhern aufgenommen iſt. (Beiſpiel des Aufſteigens von einem Individuo durch Thier und Leben zum Weltkörper.) Dieſe Procedur iſt in der Natur des Begriffes ſelbſt gegründet, welche immer Identität des allgemeinen und beſonderen iſt.

Von Begriffsbildung durch Deduction.

Sie iſt um ſo weniger ohne jene, als jene die erſte iſt, und nur abgeſondert zu betrachten, weil ſie auch als überwiegender Factor vorkommt.

Als Anfangspunkt der Deduction ſteht der chaotiſchen Wahrnehmung gegenüber das dunkle Bewußtſein des abſoluten, lediglich unter der Form der Tendenz, welche eben durch den Prozeß ſoll realiſirt werden vermöge eines eben ſolchen Ueberganges vom unbeſtimmten Bewußtſein zum beſtimmten. Dieſes unbeſtimmte Bewußtſein des abſoluten zu verfolgen, dazu treibt uns die chaotiſche Wahrnehmung, ſo wie dieſe zu entwikkeln uns jene treibt. So iſt alles Wiſſen durch beide Prozeſſe und jeder durch den andern bedingt. Ohne Vernunft troz alles organiſchen Syſtems kein materielles Wiſſen, ohne organiſches Syſtem troz aller Vernunft kein formales.

Sezt man das Differential beider Prozeſſe, aber die Deduction nach der Induction beginnend: ſo will jene durch Herausbildung aus der Einheit d. h. durch Gegenſaz finden, was dieſe durch Ausſcheidung aus dem mannigfaltigen fand, und ſo geht die Form des Gegenſazes herab bis zum einzelnen. Die dunkle Idee des abſoluten und die chaotiſche Mannigfaltigkeit gehören eben ſo zuſammen, wie die vollendete Idee des abſoluten und die Totalität des realen Wiſſens.

Der Deductionsprozeß zerfällt auch in zwei Momente. Man muß einen Theilungsgrund finden und man muß Begriffe eines Seins conſtruiren, welches dem darin liegenden Gegenſaze entſpricht, und welches wieder als Einheit geſezt werden kann, in

welcher ein Gegensaz aufzufinden ist, also auch eine Identitätssphäre *).

XLIV. **Fortsezung der Deduction.**

Die beiden Momente sind eben so wenig ganz von einander zu trennen wie die der Induction. Das Princip eines Gegensazes kann nicht bestimmt gesezt sein, als indem eine Theilung des Seins zugleich gesezt wird. Und man kann kein getheiltes Sein denken als mit seinem Theilungsgrunde zugleich.

Der ganze Prozeß ist am besten zu betrachten aus dem ersten Anfang. Die Idee des absoluten ist das erste Glied; in diesem finden wir die Theilungsgründe Sein und Thun, ideales und reales; die relative Vereinigung derselben oder die Welt ist das zweite Glied. Jenes ist Einheit, nothwendiges, nichtgegebenes; dieses ist Vielheit, bedingtes, zu gebendes. Diese Charaktere wiederholen sich auf jeder Stufe. Jedes Glied außer dem ersten ist Identität von diesen, weil es erstes und leztes Glied ist **); dem ersten wird dies ergänzt dadurch, daß die Totalität des besonderen wieder identisch mit dem absoluten ist.

Es fragt sich, wenn wir von dem, was wir durch die Induction wissen, wiewol es früher ist, abstrahiren, wie man muß, wenn man die eine Seite des relativen Gegensazes für sich betrachtet: wie finden wir dann die Theilungsgründe? Wir haben die Idee des absoluten auf dieser Stufe nicht als Fülle der Identität mit dem Bewußtsein der darin aufgehobenen Gegensäze, sondern als Fachwerk, als regulatives Princip. (Man sieht, für die am Anfang gerügte Absurdität ***) giebt es einen Me-

*) Vorles. Das erste Moment ist, ein principium divisionis zu finden, das zweite, aus diesem einen Gegensaz so zu bilden, daß jedes Glied eine Einheit sei.

**) Es ist erstes Glied als Einheit und als ein nothwendiges; es ist zweites als ein mannigfaltiges und gegebenes.

***) daß etwas ein regulatives Princip für unser Verfahren sein könnte ohne wirklich zu sein. Vorles.

ent, auf welchen sie sich gründet. Aber theils wäre die Idee
s absoluten nicht regulatives Princip ohne sein Leben in uns,
lches doch nur ein Theil seiner ewigen Realität ist, theils ist
es ein Punkt, welcher dem Wissen vorangeht, nicht aber in
lben und durch dasselbe gesezt ist.) Haben wir es nur so
enken uns ganz leer von allen Resultaten der Induction:
int es wir haben nichts, wodurch wir Gegensäze bilden
(Daher die Behauptung, eine Philosophie aus dem ab-
wäre eine Philosophie des Nichts.) Da wir aber selbst
r Form des Gegensazes stehen: so haben wir diese eben-
regulatives Princip in uns, und da alles endliche Be-
durch Sein und Thun, Ideal und Real, bedingt ist,
auch relative Identität zwischen dem absoluten und uns
ssen: so wird uns das Schema des endlich realen Be-
ns der natürliche Theilungsgrund. (Diese ursprüngliche
ät der Idee des absoluten und der Form des Gegensazes
s constituirt unser Wesen von dieser Seite. Wir stehen
en dem absoluten und der bloßen Animalisation. Jenem
die Form des Gegensazes, dieser die Idee des absoluten.)
Idee des absoluten ist der ideale Keim; die Form des Ge-
azes ist von Seiten der Construction der reale Keim des
ewußtseins. Diese beiden Gegensäze kehren also auf allen Stufen
ieder. Das höhere erscheint als Sein, das niedere als Thun
als Action der höhern lebendigen Kraft), was aber im Verfolg
als höheres Glied auch wieder als Sein gesezt wird.

(Eben so ist wol auch das niedere das überwiegend reale,
weil es das mehr gegebene ist, und wird hernach wieder von der
andern Seite angesehen.)

Fortsezung der Deduction. XLV.

Die oberen Stufen unterscheiden sich von den unteren da-
durch, daß in jenen die Dyas, einfach oder zusammengesezt,
herrscht, je tiefer man herabsteigt, desto mehr das nächste untere,

wenn man es als ſchon gegeben anſieht, ſich als unbeſtin
Vielheit verhält, ſo daß in der Einheit kein Theilungsgrund
zufinden iſt *). Dies iſt aber noch kein Beweis davon, daß
Deductionsprozeß zu Ende ſei, und alſo die reine Wiſſen
nicht weiter gehe als bis dahin. Es kann vielmehr nur ein
bergang ſein von der Betrachtung als Sein zu der Betrach
als Thun. Für die lezte bedarf man als Theilungsgrund
ein in der höhern Einheit geſeztes veränderliches Mehr oder
der, welches in dem in ihr gebundenen Gegenſaz ſchon
Mit Hülfe des andern Factors der Action nun werden ſich
fixirten Punkte bilden, welche die Sphäre des nächſt unterg
neten ausmachen. Anders als auf dieſem Wege möchten
die Claſſen und Gattungen der Thiere wol nicht aus der
der Animaliſation zu verſtehen ſein. Daß man das als
gefundene im Verfolg des Prozeſſes wieder als Sein betrac
dazu iſt man berechtigt, weil der Gegenſaz nur ein relativer
Daß man ſich dieſen Wechſel nicht offen erhält, iſt Veranlaſſ
zu vielen Mißgriffen in der Naturwiſſenſchaft. Man hat
durch Induction gefundenes Reſultat vor Augen und ſtutzt
willkührlich, um es durch die Deduction auch zu treffen.
Deductionsprozeß muß aber jeder Schritt vollſtändig durch
vorigen gerechtfertigt ſein.

Die Identität der Conſtruction und Induction auf jeder
beſteht darin, daß, da die Induction das der Natur nach
iſt, man, ſobald ein Reſultat durch Deduction geſezt iſt,
durch Induction gefundenen Begriff ſucht, der ihm ſicher
ſpreche. Eher darf man nicht fortſchreiten.

---

*) Vorleſ. Man kann durch einen einfachen Prozeß bis zum animali
Leben kommen; aber ſchon die Claſſen eine unbeſtimmte Vielheit.
ſo beim ethiſchen kommt man leicht zum Staat, aber die Formen
den unbeſtimmte Vielheit.

Für die Bildung des Gegensazes und Construction des Seins, s demselben entspricht, gelten folgende Regeln,

1. Kein Gegensaz darf so construirt sein, daß er eine posi- und eine negative Seite hat. Man ist dann aus dem Ge- des Lebens heraus und keine relative Vereinigung ist mög- Dies wird leere Abstraction.

Es ist kein Sein zu sezen, welches nur durch Einen Ge- estimmt wäre, vielmehr müssen die Identitäten aller an- uptgegensäze mit darin sein. Dies geht schon daraus eil wir gleich ursprünglich zwei einander gleichgeltende gefunden haben *). Je tiefer herab, desto mehrerer Identität muß in jedem sein. Beispiele des verkehr- ie Gegensäze von Geist und Materie als verschiedenes achtet, und von schlecht construirtem Sein die ehemali- ente.

n. Wenn man überall auch in der Deduction auf das lebendige so auf die Einheit von Gegensäzen: so kommt man gleich auf die mit Vielheit. — Oder habe ich dieses auf die Combination ver- Dann aber wäre die Deduction völlig abstract. Freilich zu Animal. Veget., zu Staat und Kirche kommt man durch Dichotomie.

Uebergang zur Combination. XLVI.

Wenn beide Prozesse der Begriffsbildung in ihrer Iden- vollendet sind: so stellen sie ein vollständiges System der hauung dar (denn sie enthalten nicht nur die lebendigen en, sondern auch die Begriffe der Actionen), aber als star- rirtes Sein, nicht in der wirklichen lebendigen Bewegung. System der Combination könnte dann nichts anderes ent- n, als was jenes auch enthielte, aber unter der Form des

*) nämlich die Gegensäze Sein und Thun, und ideal und real (Begriff und Gegenstand).

welcher ein Gegenſaz aufzufinden iſt, alſo auch eine Identitätsſphäre *).

(LIV. **Fortſezung der Deduction.**

Die beiden Momente ſind eben ſo wenig ganz von einander zu trennen wie die der Induction. Das Princip eines Gegenſazes kann nicht beſtimmt geſezt ſein, als indem eine Theilung des Seins zugleich geſezt wird. Und man kann kein getheiltes Sein denken als mit ſeinem Theilungsgrunde zugleich.

Der ganze Prozeß iſt am beſten zu betrachten aus dem oberſten Anfang. Die Idee des abſoluten iſt das erſte Glied; in dieſem finden wir die Theilungsgründe Sein und Thun, ideales und reales; die relativè Vereinigung derſelben oder die Welt iſt das zweite Glied. Jenes iſt Einheit, nothwendiges, nichtgegebenes; dieſes iſt Vielheit, bedingtes, zu gebendes. Dieſe Gegenſäzze wiederholen ſich auf jeder Stufe. Jedes Glied außer dem erſten iſt Identität von dieſen, weil es erſtes und lezтes Glied iſt **); dem erſten wird dies ergänzt dadurch, daß die Totalität des beſonderen wieder identiſch mit dem abſoluten iſt.

Es fragt ſich, wenn wir von dem, was wir durch die Induction wiſſen, wiewol es früher iſt, abſtrahiren, wie man muß, wenn man die eine Seite des relativen Gegenſazes für ſich betrachtet: wie finden wir dann die Theilungsgründe? Wir haben die Idee des abſoluten auf dieſer Stufe nicht als Fülle der Identität mit dem Bewußtſein der darin aufgehobenen Gegenſäze, ſondern als Fachwerk, als regulatives Princip. (Man ſieht, für die am Anfang gerügte Abſurdität ***) giebt es einen Ma-

*) Vorleſ. Das erſte Moment iſt, ein principium divisionis zu finden, das zweite, aus dieſem einen Gegenſaz ſo zu bilden, daß jedes Glied eine Einheit ſei.

**) Es iſt erſtes Glied als Einheit und als ein nothwendiges; es iſt zweites als ein mannigfaltiges und gegebenes.

***) daß etwas ein regulatives Princip für unſer Verfahren ſein könnte ohne wirklich zu ſein. Vorleſ.

ment, auf welchen ſie ſich gründet. Aber theils wäre die Idee des abſoluten nicht regulatives Princip ohne ſein Leben in uns, welches doch nur ein Theil ſeiner ewigen Realität iſt, theils iſt dieſes ein Punkt, welcher dem Wiſſen vorangeht, nicht aber in demſelben und durch daſſelbe geſezt iſt.) Haben wir es nur ſo und denken uns ganz leer von allen Reſultaten der Induction: ſo ſcheint es wir haben nichts, wodurch wir Gegenſäze bilden können. (Daher die Behauptung, eine Philoſophie aus dem abſoluten wäre eine Philoſophie des Nichts.) Da wir aber ſelbſt unter der Form des Gegenſazes ſtehen: ſo haben wir dieſe ebenfalls als regulatives Princip in uns, und da alles endliche Bewußtſein durch Sein und Thun, Ideal und Real, bedingt iſt, ſo müſſen wir auch relative Identität zwiſchen dem abſoluten und uns ſezen müſſen: ſo wird uns das Schema des endlich realen Bewußtſeins der natürliche Theilungsgrund. (Dieſe urſprüngliche Identität der Idee des abſoluten und der Form des Gegenſazes in uns conſtituirt unſer Weſen von dieſer Seite. Wir ſtehen zwiſchen dem abſoluten und der bloßen Animaliſation. Jenem fehlt die Form des Gegenſazes, dieſer die Idee des abſoluten.) Die Idee des abſoluten iſt der ideale Keim; die Form des Gegenſazes iſt von Seiten der Conſtruction der reale Keim des Denkens. Dieſe beiden Gegenſäze kehren alſo auf allen Stufen wieder. Das höhere erſcheint als Sein, das niedere als Thun (als Action der höhern lebendigen Kraft), was aber im Verfolg als höheres Glied auch wieder als Sein geſezt wird.

(Eben ſo iſt wol auch das niedere das überwiegend reale, weil es das mehr gegebene iſt, und wird hernach wieder von der idealen Seite angeſehen.)

Fortſezung der Deduction. XLV

Die oberen Stufen unterſcheiden ſich von den unteren dadurch, daß in jenen die Dyas, einfach oder zuſammengeſezt, herrſcht, je tiefer man herabſteigt, deſto mehr das nächſte untere,

wenn man es als ſchon gegeben anſieht, ſich als unbeſtimmte Vielheit verhält, ſo daß in der Einheit kein Theilungsgrund aufzufinden iſt *). Dies iſt aber noch kein Beweis davon, daß der Deductionsprozeß zu Ende ſei, und alſo die reine Wiſſenſchaft nicht weiter gehe als bis dahin. Es kann vielmehr nur ein Uebergang ſein von der Betrachtung als Sein zu der Betrachtung als Thun. Für die lezte bedarf man als Theilungsgrund nur ein in der höhern Einheit geſeztes veränderliches Mehr oder Minder, welches in dem in ihr gebundenen Gegenſaz ſchon liegt. Mit Hülfe des andern Factors der Action nun werden ſich die fixirten Punkte bilden, welche die Sphäre des nächſt unterzuordneten ausmachen. Anders als auf dieſem Wege möchten z. B. die Claſſen und Gattungen der Thiere wol nicht aus der Idee der Animaliſation zu verſtehen ſein. Daß man das als Thun gefundene im Verfolg des Prozeſſes wieder als Sein betrachtet, dazu iſt man berechtigt, weil der Gegenſaz nur ein relativer iſt. Daß man ſich dieſen Wechſel nicht offen erhält, iſt Veranlaſſung zu vielen Mißgriffen in der Naturwiſſenſchaft. Man hat ein durch Induction gefundenes Reſultat vor Augen und ſtreut nun willkührlich, um es durch die Deduction auch zu treffen. Im Deductionsprozeß muß aber jeder Schritt vollſtändig durch den vorigen gerechtfertigt ſein.

Die Identität der Conſtruction und Induction auf jeder Stufe beſteht darin, daß, da die Induction das der Natur nach frühere iſt, man, ſobald ein Reſultat durch Deduction geſezt iſt, einen durch Induction gefundenen Begriff ſucht, der ihm ſicher entſpreche. Eher darf man nicht fortſchreiten.

---

*) Vorleſ. Man kann durch einen einfachen Prozeß bis zum animaliſchen Leben kommen; aber ſchon die Claſſen eine unbeſtimmte Vielheit. Eben ſo beim ethiſchen kommt man leicht zum Staat, aber die Formen werden unbeſtimmte Vielheit.

*) Urtheil beruht darauf, daß im Zuſammenſein des Bewußtſeins mit der Totalität des einzelnen das Leben im endlichen eine beſtimmte Action des Bewußtſeins hervorruft.

Ehe wir aus der chaotiſchen Totalität Einheiten geſondert haben, nehmen wir Actionen wahr; alſo Urtheil vor Begriff. Aber Subject und Prädicat ſind in jedem Urtheil als Begriffe; alſo Begriff vor Urtheil **).

Die Totalität des endlichen unter der unbeſtimmten Form gedacht iſt alſo das urſprüngliche Subject. Wenn das urſprüngliche Prädicat außer dem Subject liegen ſoll ***): ſo kann es nur eine Wirkung derſelben ſein auf die Totalität unſrer organiſchen Function. Hier Subject und Object noch nicht recht getrennt, und Subject und Prädicat auch nicht. (Das Subject ſoll erſt beſtimmt werden durch den verſchiedenen Grad, in welchem einem Theil der Totalität das Prädicat zukommt †).

Vollſtändiges Urtheil durch den eigentlichen Saz ausgedrükkt iſt nur, in wiefern der Prozeß der Begriffsbildung ſchon Plaz genommen hat und Einheiten geſchieden ſind. — Das vollſtändige Urtheil iſt ein doppeltes, einfach ††), in wiefern das Factum bloß auf das Subject bezogen wird, und in wiefern es auf zwei Factoren reducirt wird. Im lezteren führt das Verbum ſeinen Caſum bei ſich. Erſteres iſt vollſtändig und unbeſtimmt

---

*) Vorleſ. Wie kommen wir nun zu einem Urtheil, zur Ausſage eines Factum? Nur aus einer urſprünglichen Wahrnehmung, wie ſie auch der Begriffsbildung zum Grunde liegt.

**) Es muß alſo, ſoll es aus der urſprünglichen Wahrnehmung ein Urtheilen geben, ein urſprüngliches Subject und ein urſprüngliches Prädicat geben. Vorleſ.

***) Wäre es innerhalb jener Totalität geſezt: ſo wäre dieſe ſchon vor dem Urtheil geſchieden, was nicht der Fall iſt. Vorleſ.

†) Vorleſ. Alſo zwei Stufen des Urtheils 1. wo Subject und Prädicat noch nicht getrennt, 2. wo ſie getrennt ſind. Das erſte drükkt ſich aus in Form des unvollſtändigen Sazes im unperſönlichen Zeitwort.

††) und componirt;

fließenden, beweglichen. Die Combination iſt dann nur durch ihre Form Ergänzung; ſie iſt das eigentlich belebende.

Da aber jene Prozeſſe niemals vollendet ſind ſondern immer im Werden: ſo kann auch in dem Combinationsprozeß materiell manches vorkommen, was im Subſumtionsprozeß noch nicht gegeben iſt. Urtheil findet freilich ohne Begriff nicht ſtatt, aber der unvollſtändige der Anſchauung nicht adäquate Begriff, welcher als ſolcher lediglich darauf geht, daß etwas ſoll im Urtheil als Subject oder Prädicat auftreten können, und welcher im Subſumtionsprozeß gar keinen Werth hat, hat ſeinen Platz eigentlich hier.

Da nun beide Prozeſſe nur mit einander werden ſind und ſich wechſelſeitig bedingen: ſo muß auch jeder für ſich allein betrachtet werden.

Vom Prozeß der Combination.

Das Unvollendetſein der Induction iſt Quelle der unrichtigen Begriffe, in welchen das Weſen des ihnen entſprechenden Seins nicht liegt, ſondern die das Weſen der Dinge in einem Aggregat einzelner Actionen darſtellen.

Die Unvollſtändigkeit in der Deduction iſt Quelle der unrichtigen Begriffe, in welchen das Weſen des Seins in einem Aggregat von Negationen dargeſtellt wird *). (?)

---

*) Schl. wollte die unvollſtändigen Begriffe, die im Subſumtionsprozeß keinen Werth haben, an welche aber die Urtheilsbildung anzuknüpfen hat, charakteriſiren, und das Fragezeichen deutet wol nur an, daß die Charakteriſtik nicht genügend herausgekommen. Es hätte nämlich die vierfaches aufgeſtellt werden müſſen 1. was aus dem Unvollendetſein der Induction an ſich, 2. was aus dem Unvollendetſein der Deduction an ſich, 3. was aus dem Unvollendetſein der Induction wegen noch mangelnder Deduction, und 4. was aus Unvollendetſein der Deduction wegen noch zurückgebliebener Induction hervorgeht.

Das einfache Urtheil läßt ſich anſehen als den Zuſtand lediglich als inneres Factum darſtellend, oder auch als den zweiten Factor als unbekannt ſezend. Im lezten Fall iſt es unter das componirte ſubſumirt im erſten Fall unter das primitive, weil dann die Begriffsbildung noch im Werden iſt (denn iſt ſie ſchon fertig: ſo iſt ein allgemeines unvollſtändiges Urtheil auch nur ein leeres.).

Alſo das einfache Urtheil als ſolches repräſentirt das Ausſondern des einzelnen aus dem verworrenen allgemeinen und führt zur Begriffsbildung. Das componirte bildet ein Zuſammenſein und führt alſo das beſondre zum allgemeinen zurükk. Denn im Zuſammenſein wird das beſondre gleichſam aufgehoben.

Die Combination hat alſo, in wiefern ſie nach dem componirten Urtheil und durch dieſes nach dem unendlichen ſtrebt, das allgemeine Leben zum Zwekk. — Dieſe erweiternde Tendenz offenbart ſich aber nur in den ſynthetiſchen Urtheilen.

Nähere Betrachtung der beiden eigentlichen Formen des Urtheils. XLV

a. Das unvollſtändige. Man muß es als Act betrachten, wo mit dem Prädicat das Subject erſt beſtimmt wird. Denn es geht das Urtheil von Wahrnehmung des Prädicates aus. Irrthum, empiriſcher, iſt größtentheils falſche Subjectsbeſtimmung. Nur zu berichtigen durch das correſpondirende Wahrnehmen oder den zweiten Charakter des Wiſſens. — Es kann angeſehen werden theils als bloße Modification des Subjects, theils als tranſitives, wobei der zweite Factor x iſt. Lezteres iſt allein das wahrhaft ſynthetiſche. Erſteres geſchieht noch mehr, wenn die Urtheilsbildung von der reinen Betrachtung des Subjects ausgeht, um es zu beſchreiben.

b. Das vollſtändige. Als Act betrachtet iſt α) oft der zweite Factor mit der Wahrnehmung geſezt. Dann muß man kein Subject als erſtes machen, was ſich nicht ſchon unmittelbar

lezteres vollſtändig und beſtimmt. Das erſtere iſt allgemein. Es liegt darin die Möglichkeit der Verbindung mit allen Actionen unter der Form des Prädicats. Z. B. der Menſch denkt, der Menſch liebt, worin der ganze Cyclus des Denkens und Lebens potentialiter liegt.

Durch die Vielheit der vollſtändigen Urtheile kommt man dahin die Totalität der Actionen (und dieſe zugleich als die höchſte Sphäre; denn das vollſtändige Urtheil geht immer darauf höhere Sphären zu bilden) als das Sein zu ſezen; alſo wieder zu einem abſoluten Urtheil, in welchem Subject und Prädicat nicht beſtimmt getrennt ſind, hinter welchem aber das abſolute ſtekkt. (Iſt dieſes abſolute Urtheil zugleich der einwohnende Schematismus von Urſach und Wirkung? Schwanken zwiſchen immanentem und tranſcendentem.)

*) Das unendliche Urtheil **) iſt die formelle Indifferenz von Subject und Prädicat, weil nämlich darin der Gegenſatz von Sein und Thun aufgehoben iſt. Alſo auch in der Indifferenz vom Begriff.

Abſtract iſt wol ein Begriff, in wiefern er als Element des Urtheils entſtanden und zwar aus diverſen Urtheilen zuſammengefaßt iſt. Sobald er im Syſtem der Begriffsbildung ergänzt iſt, hört er auf abſtrakt zu ſein.

LVII. Das Urtheil fängt alſo an und endigt in der Indifferenz des Urtheils und Begriffs. Das primitive das niedrigſte, das abſolute das höchſte. Das einfache jenem näher, das compenirte dieſem. Alſo im Fortſchritt von zweiten zum dritten die Tendenz der ganzen Form am deutlichſten zu erkennen, d. h. Bildung einer größeren Sphäre. Das individuelle im Begriff geſezt wird als für ſich beſtehend aufgehoben durch das univerſelle.

---

*) Noch eine allgemeine Anſicht über das Verhältniß des Urtheils zur Begriffsbildung. Vorleſ.

**) wo alles als innere Thatſache des abſoluten angeſehen wird. Vorleſ.

Zwiefache Abhängigkeit alles Wissens. Identität beider *).

Verknüpfung nicht ohne transcendentes. Transcendentes III.
verkörpert sich in Verknüpfung.

Ueber Sonderung von Logik und Metaphysik. Uebel daraus. Hinaufsteigen jenseits.

Dialektik als Princip der Kunst das Wissen zu produciren, gleichviel von welchem Punkt.

Ueber Kunst und Wissenschaft. Uebergang, Wissen = Handeln, künstlerisches Handeln = Wissen.

1. Die Aufgabe kann so gefaßt werden. IV.

a. Wissen ist Handeln und Handeln Wissen. (Passivität ist nicht Wissen, und Bewußtlosigkeit nicht Handeln.) Also Kunst.

b. Das Einbilden beider Elemente ist Kunst, weil Tendenz muß zum Grunde gelegen haben.

c. Jedes reale Wissen muß durch diese Einbildung ein Kunstwerk werden.

2. Es ist besser sie so zu fassen.

a. Akrisie im andern Unternehmen.

b. Aufforderung zum Skepticismus darin. Hier nicht.

c. Dieses jedem nothwendig.

3. Gelöst muß sie dasselbe geben.

a. Uebergang von Kunst in Wissenschaft.

b. Man kann produciren ohne Wissen des Wissens.

c. Aber Kunst ist Annäherung. Beispiel vom ethischen.

d. Beides nur miteinander vollendet.

---

*) Die Rückseite dieses Zettels enthält, Ueber die Allgemeinheit des Philosophirens und das Immerphilosophiren. Kallikles im Gorgias. — Das Philosophiren muß hernach Kunst werden.

Unterschied zwischen Wissen und Philosophiren überhaupt. Differenz des empirischen im Hernach, Differenz des philosophischen im Zugleich.

Cyclische Natur alles Wissens wegen Definition. Philosophie System von Definitionen.

hat zu erkennen gegeben. Dies ist die Quelle der Hypothesennoth. β) Beide Factoren unmittelbar gegeben und die Relation ungewiß. Dann ist aber eigentlich noch nichts gesezt; aber man glaubt oft zu früh, daß gesezt sei. γ) Der erste Factor ist ursprünglich gesezt (auch wenn es mehr vom Subjectsbetrachtung ausgeht.)

Für sich selbst angesehen ist in jedem vollständigen, transitiven, Urtheil ein Uebergewicht des einen Factors gesezt. Die Sprache dafür zwei Formen, die active und passive; die Relativität paßt nicht immer genau unter diesen Schematismus. Es ist darin gegründet, daß jedes Zusammensein ein ungleiches ist. Die Aufgabe also vorzüglich, den Antheil richtig zu bestimmen.

K. Das beste Mittel, um den Antheil richtig zu bestimmen, ist, daß man die Action als Glied einer ganzen Sphäre seze, aus welcher heraus es nun näher bestimmt werden muß und nur mit dieser zugleich völlig erkannt ist. Z. B. die Vegetation auf Zusammensein der Erde und Sonne, angrenzend an die möglichst reine Action der Erde und an die möglichst reine Action der Sonne, die jedoch beide nie ganz außer diesem Zusammenhange sind. Dies ist gleichsam eine Zurükkführung auf Begriffsbildung, so daß auch in jedem Urtheil die Indifferenz des Urtheils und Begriffs ist.

Eigentlich giebt es kein reales Zusammensein ohne die Duplicität des relativen. Man muß also zu jedem, was man mit einer bestimmten Relativität sezt, sein Complement suchen.

Die Erscheinungen sind zum Theil mehr durch die Subjecte, d. h. im individuellen Leben, zum Theil mehr an den Subjecten, d. h. im allgemeinen Leben, gegründet. Man muß nicht beides in Eine Classe werfen wollen. Will man alles in die lezte: so tödtet man das individuelle; die Subjecte sind dann nur Durchgangspunkt, mechanisch. Wirft man alles in die erste: so tödtet man den Zusammenhang, magisch.

Anm. Der in XLVIII. vorkommende Streit, welches Urtheil höher

ehe, das immanente, oder das, welches den andern Factor ſucht, gehört ol früher an den Anfang *).

*) Hier endigen die Zettel. Dem Collegienhefte nach hat Schl. in der funfzigſten Stunde noch über die Aufſtellung des Prädicats geſprochen, vor der Verwechſelung des ſubjectiven und objectiven warnend, die nur zu vermeiden ſei durch Vergleichung der eigenen organiſchen Affectionen mit denen anderer. Dann über die Eintheilung der Urtheile in allgemeine, beſondre und einzelne. Zum Schluß kam er auf ſeine Hauptanſicht zurükk, daß das tranſcendentale und formale Wiſſen zuſammenbeſtehen und keines ohne das andre eine ſichere Baſis hat, und ſprach die Hoffnung aus, dieſelbe durch ſeine Vorträge gerechtfertigt zu haben.

Beilage B.

I. Uebel der Definition. — Beim philoſoph. am meiſten, weil Gegenſtand nicht außerhalb der Unterſuchung. Beiſpiel. Alles andre wirft auf die Philoſophie zurükk.

Was für ein Theil der Philoſophie?

Was für ein Theil des Wiſſens die Philoſophie?

II. Ueber die Maximen Man müſſe nur mäßig philoſophiren, und Drink deep or taete not.

Drink deep or taete not. Zuſammenhang und Begründung. — Alles einzelne Philoſophiren muß aufhören.

Philoſophire mit Maaß. Zuviel giebt Scholaſtik oder Myſtik. Auf dieſe Weiſe niemand tief. Alſo nur geringer Unterſchied. — Philoſophen ſind a. vielgebärende, b. ſchwergebärende, c. hebammende. Künſtler oder Lehrer. Dilettanten ſind nicht lernende. Skizirend und theilweiſe ausarbeitend. — Alſo keine beſondre Diſciplin, nur beſondre Form.

Vom realen Wiſſen aus Aufſteigen und auf reales Wiſſen Wiederanwenden.

Zwiefache Abhängigkeit alles Wiſſens. Identität beider *).

Verknüpfung nicht ohne tranſcendentes. Tranſcendentes III.
verkörpert ſich in Verknüpfung.

Ueber Sonderung von Logik und Metaphyſik. Uebel daraus. Hinaufſteigen jenſeits.

Dialektik als Princip der Kunſt das Wiſſen zu produciren, gleichviel von welchem Punkt.

Ueber Kunſt und Wiſſenſchaft. Uebergang, Wiſſen = Handeln, künſtleriſches Handeln = Wiſſen.

1. Die Aufgabe kann ſo gefaßt werden. IV.

a. Wiſſen iſt Handeln und Handeln Wiſſen. (Paſſivität iſt nicht Wiſſen, und Bewußtloſigkeit nicht Handeln.) Alſo Kunſt.

b. Das Einbilden beider Elemente iſt Kunſt, weil Tendenz muß zum Grunde gelegen haben.

c. Jedes reale Wiſſen muß durch dieſe Einbildung ein Kunſtwerk werden.

2. Es iſt beſſer ſie ſo zu faſſen.

a. Akriſie im andern Unternehmen.

b. Aufforderung zum Skepticismus darin. Hier nicht.

c. Dieſes jedem nothwendig.

3. Gelöſt muß ſie daſſelbe geben.

a. Uebergang von Kunſt in Wiſſenſchaft.

b. Man kann produciren ohne Wiſſen des Wiſſens.

c. Aber Kunſt iſt Annäherung. Beiſpiel vom ethiſchen.

d. Beides nur miteinander vollendet.

---

*) Die Rückſeite dieſes Zettels enthält, Ueber die Allgemeinheit des Philoſophirens und das Immerphiloſophiren. Kallikles im Gorgias. — Das Philoſophiren muß hernach Kunſt werden.

Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Philoſophiren überhaupt. Differenz des empiriſchen im Hernach, Differenz des philoſophiſchen im Zugleich.

Cykliſche Natur alles Wiſſens wegen Definition. Philoſophie Syſtem von Definitionen.

Identität von Logik und Metaphyſik unter der Form der Logik.

V. Unterſchied von Logik — und von Aggregat von Logik und Methaphyſik. — Beides unter der Form der Logik. — Etymologie.

Anfang im Nullpunkt von beiden.

Von der Unphiloſophie aus mehr als Kunſt (geſellig), mehr als Wiſſenſchaft (iſolirt).

Alterthum unmittelbar reale Wiſſenſchaft. Philoſophie nur als Theorie. Daher Dialektik im phyſikaliſchen und ethiſchen Streit. Theorie der wiſſenſchaftlichen Conſtruction, Kunſt des Geſprächs.

Moderne als regenerirend will Wiſſenſchaft machen.

Religiöſer Trieb nichts mit Kunſt und Logik. Uebergewicht des hypothetiſchen geht über in die Metaphyſik.

Daher Zurükkgehen auf Minimum von Vorausſezungen.

Daß die Dialektik nicht wie die Logik nur kritiſch ſei.

VI. 1. Die gewöhnliche Logik ſezt willkührliche Combinationen voraus und iſt nur Kanon. — Wir wollen das willkührliche vernichten und bedürfen alſo mehr.

2. Die jezige Philoſophie will das zuſammengeſezte Sein ableiten, alſo gleiches Wiſſen haben. Das will unſre nicht, ohne Unmöglichkeit nachzuweiſen.

3. Bloß kritiſch erſchiene ſie eriſtiſch, ableitend erſchiene ſie poetiſch.

4. Ihre Vollendung iſt Organismus, und ſie will Organon ſein, nicht nur auf das ſubjective Denken gehen, ſondern auch auf das objective Coaleſciren. a. Das objective iſt ſubjectiv entſtanden. b. Die Beurtheilung des ſubjectiven ſezt das objective voraus.

5. Weil ſie nicht ableitend iſt, kann ſie im einzelnen nur wiſſenſchaftlichen Werth prüfen.

6. Eben ſo in Beziehung auf die Annäherungsverſuche der andern Seite zugleich ſubjectives Neigungsurtheil.

1. Ihre Kunſtregeln müſſen zugleich Naturgeſeze ſein, VII.

a. weil wirklich das objective ohne Kunſt zu Stande gekommen iſt,

b. weil alles einzelne ſubjective im Kunſtgebiet liegt.

2. Nothwendige Vorausſezung eines anderweit entſtandenen Wiſſens, um das Verfahren zu beobachten. Nicht gegen Dignität der Kunſtlehre, nicht gegen Dignität der Philoſophie.

3. Völlig dagegen wäre Trennung des gemeinen Bewußtſeins vom höheren.

a. Keine Trennung im Gegenſtande.

b. Keine durch das Ueberzeugungsgefühl.

Unvollkommenheit des gemeinen.

Unübertragbarkeit des höheren.

4. Eine ſolche iſt auch nicht zu denken.

a. Es wäre neues Leben.

b. Bekehrung keine Aehnlichkeit wegen Duplicität.

5. Alſo Ein Wiſſen.

a. Als bewußtloſes agens und als ſich bewußt werdend.

b. Wo Ueberzeugungsgefühl, da iſt auch das Princip thätig geweſen.

c. Der Unterſchied nur mehr oder weniger Totalität.

1. Zweierlei Stufen nicht beiſammen. VIII.

a. Kein Uebergang, weil die zweite bleiben muß.

b. Kein Anfang und Mittheilung.

2. Alſo Eins in Entwikkung. a. Fortſchreitung von Kind an. b. Nur mehr oder weniger in Totalität. c. Wo Ueberzeugungsgefühl, da Wiſſen.

3. In jedem eine Differenz und ein Streben.

a. Raiſonniren. b. Myſticismus.

Bild von Kryſtalliſation.

IX. Polemik der Empirie gegen das höhere Bewußtſein aus demſelben Standpunkte.

Skepticismus als widerſtreitende Vorausſezung.

a. Der doctrinale — kommt auf uns zurükk.

b. Der polemiſche — will doch den Widerſpruch wiſſen.

c. Der negative ſtreitet nicht.

Der Glaube an das Wiſſen iſt nur ein Glaube an die Idee. — Glauben und Wiſſen.

X. Rükkkehr zur Aufgabe.

Die zwei philoſophiſchen Elemente.

Anm. über den Inhalt der Metaphyſik und Kritik *).

Einwand, Daß zwei nicht aus einem, als nur hypothetiſch. Geht auf Trennung.

Nicht Grundſaz und Ableitung.

a. ſubjectiv — einerlei Wiſſen bei verſchiedenen Grundſäzen.

b. objectiv — coordinirt und ſubordinirt.

Beide Elemente müſſen in jedem Wiſſen ſein. Jedes iſt verknüpft. Aufgabe, zu Begriff und Urtheil ein *einfacheres* zu finden.

Jede andre Ableitung iſt nur interimiſtiſch bis zur Zuſammenfaſſung der Sphäre. Wir abſtrahiren vom interimiſtiſchen.

Zwei mögliche Wege.

Das formale iſt Zielpunkt; alſo zulezt.

XI. Erinnerung an die Gleichheit beider Elemente.

Vortheil der Stellung, da Conſtruction Zielpunkt iſt.

Zwei Merkmale des Wiſſens.

a. ſubjectives. b. objectives.

Das Gebiet der Ueberzeugung iſt größer (Geſchmakk und Maxime). Das Gebiet der Allgemeingültigkeit iſt auch größer. (Kunſtwerk erfordert Anerkennung, wiewol jeder verſchieden, und der beſchauende nicht auf dieſelbe Weiſe zur Idee kommt, als der producirende.)

*) Muß offenbar heißen Logik.

letztere Ende ist aber immer nur provisorisch. Denn Gleichgültigkeit gegen die Differenz ist entweder moralisch — aber die ist nur erlaubt, wenn ein anderer näher stehender die Pflicht übernimmt, und dann bleibt doch die Aufgabe selbst unverringert — oder technisch, und dann sollen auch die Hindernisse gehoben werden.

Mit dieser Kunst des Gesprächs sollen aber nach platonischer Ansicht auch die höchsten Principien des Philosophirens und die Construction der Totalität des Wissens gegeben sein. Frage, In wiefern kann dies vorläufig eingesehen werden?

Nach §. 3. Die Kunst des Gesprächführens ist auch die II.
des Lesens und Schreibens, was die Gedanken betrifft, ja auch die der eignen Gedankenentwikkelung und Gedankenänderung. Wenn wir nun aber denken einige in einigem bis dahin gekommen, daß sie zu wissen (d. h. ihre Gedanken nicht mehr ändern zu können) glauben, und ist dies wirklich wahr: so sind sie zu diesem Wissen nur gekommen durch die Kunst des Gesprächführens in jener weiteren Bedeutung. Da sie nun am Anfang des Prozesses den Unterschied zwischen dem vollkommnen und unvollkommnen Denken nicht kannten, also auch die Principien des Wissens nicht hatten: so sind sie ihnen mittelst dieser Kunst entstanden, und müssen sich also in derselben mit ergeben.

Daß aber mit der Dialektik auch der Zusammenhang alles Wissens gegeben sei, liegt noch nicht hierin. Daß nun einiges mit einigem zusammenhängt ist für sich klar. Alles aber hängt nur untereinander zusammen, wenn mit dem Wissen über Einen Gegenstand in demselben Menschen nicht kann Unwissenheit oder Irthum oder verworrenes Denken über einen andern Gegenstand stimmen sein. — In wiefern dies der Fall ist, erhellt, wenn wir uns dahin zurükkversezen, wie einer dazu kommt seine Gedanken über einen Gegenstand zu ändern.

Es giebt nämlich keine andere Genesis dieser Veränderung, III.
als wenn die Sache einmal in einer andern Beziehung betrach-

9. Alſo iſt das Wiſſen auf gleiche Weiſe aus beiden conſtruirt.

a. Im freien Fantaſiren iſt dieſe Gleichheit nicht geſetzt.

b. Eben ſo in der abnormen Wahrnehmung.

10. Das Wiſſen iſt das Denken in der Identität beider.

II. Beziehung der Organiſation auf das getheilte Sein.

Zwei Enden deſſen, worauf das Denken beruht.

Das Wiſſen iſt dasjenige Denken, welches auf gleiche Weiſe aus beiden Functionen geſetzt werden kann.

a. Im freien Fantaſiren gleichgeſetzt giebt Wahnſinn.

b. In der abnormen Wahrnehmung.

Parallele der Erklärung von beiden Merkmalen aus.

Das Denken, wobei ein Factor Null wird, iſt todt.

1. Ohne Vernunft Noch nicht fixiren eines Gegenſtandes, oder Nicht mehr zuſammenhalten. — Thieriſche Mannigfaltigkeit.

2. Ohne Organ nicht mehr Denken, weil das Leben aufgehoben, oder noch nicht. Leere Einheit. — Annahme einer aller Sinne beraubten.

Anwendung. 1. Die allgemeinen realen Begriffe enthalten organiſches. a. Wir brauchen ſie oft nur als Zeichen. b. Wir haben ſie nur aus Tradition.

2. Die allgemeinen formalen Begriffe, z. B. Subject und Object; in jenem die organiſche Spontaneität, in dieſem die organiſche Receptivität.

Anm. Die allgemeinen Begriffe entſtehen nicht durch die organiſche Thätigkeit, aber ſind nicht ohne ſie.

IV. 1. a. Es iſt keine Einwendung, daß wir die allgemeinen Begriffe oft nur als Zeichen brauchen, b. daß wir ſie nur durch Tradition haben.

2. Die formalen Begriffe Subject Object Begriff Urtheil.

3. Die allgemeinen Denkformen, z. B. A = A, enthalten die Form des Prozeſſes, entweder Identität des Seins und gedachten, oder Identität des Subjects in zwei Momenten.

letztere Ende iſt aber immer nur proviſoriſch. Denn Gleichgültigkeit gegen die Differenz iſt entweder moraliſch — aber die iſt nur erlaubt, wenn ein anderer näher ſtehender die Pflicht übernimmt, und dann bleibt doch die Aufgabe ſelbſt unverringert — oder techniſch, und dann ſollen auch die Hinderniſſe gehoben werden.

Mit dieſer Kunſt des Geſprächs ſollen aber nach platoniſcher Anſicht auch die höchſten Principien des Philoſophirens und die Conſtruction der Totalität des Wiſſens gegeben ſein. Frage, In wiefern kann dies vorläufig eingeſehen werden?

Nach §. 3. Die Kunſt des Geſprächführens iſt auch die II.
des Leſens und Schreibens, was die Gedanken betrifft, ja auch die der eignen Gedankenentwikkelung und Gedankenänderung. Wenn wir nun aber denken einige in einigem bis dahin gekommen, daß ſie zu wiſſen (d. h. ihre Gedanken nicht mehr ändern zu können) glauben, und iſt dies wirklich wahr: ſo ſind ſie zu dieſem Wiſſen nur gekommen durch die Kunſt des Geſprächführens in jener weiteren Bedeutung. Da ſie nun am Anfang des Prozeſſes den Unterſchied zwiſchen dem vollkommnen und unvollkommnen Denken nicht kannten, alſo auch die Principien des Wiſſens nicht hatten: ſo ſind ſie ihnen mittelſt dieſer Kunſt entſtanden, und müſſen ſich alſo in derſelben mit ergeben.

Daß aber mit der Dialektik auch der Zuſammenhang alles Wiſſens gegeben ſei, liegt noch nicht hierin. Daß nun einiges mit einigem zuſammenhängt iſt für ſich klar. Alles aber hängt nur untereinander zuſammen, wenn mit dem Wiſſen über Einen Gegenſtand in demſelben Menſchen nicht kann Unwiſſenheit oder Irrthum oder verworrenes Denken über einen andern Gegenſtand zuſammen ſein. — In wiefern dies der Fall iſt, erhellt, wenn wir uns dahin zurükverſezen, wie einer dazu kommt ſeine Gedanken über einen Gegenſtand zu ändern.

Es giebt nämlich keine andere Geneſis dieſer Veränderung, III.
als wenn die Sache einmal in einer andern Beziehung betrach-

tet wird, als das andre. Wie überhaupt alle Differenz hieraus entsteht, oder aus einem bloßen Verrechnen, welches keine Veranlassung zum Gesprächführen giebt. Wenn also alle Differenzen über einen Gegenstand durchgesprochen sind: so muß auch feststehen, womit in Zusammenhang er betrachtet werden kann und womit nicht, indem in jedem Gespräch entweder Ein Zusammenhang gesezt und ein anderer geleugnet wird, oder ein zweifacher gesezt.

Daß aber alles Wissen unter sich in Zusammenhang steht, erhellt aus folgendem vorläufig. Gesezt, es gäbe einen: so könnte auch alles Wissen als Eines angesehen werden, und alle Theilungen wären nur relativ. Nun ist dies aber wirklich die beständige Behandlungsweise. Jedes Gebiet wird bald als Theil bald als ganzes behandelt; also ist wenigstens die Gestaltung alles menschlichen Wissens aus dieser Voraussezung entstanden. Es erhellt aber auch so, daß, wenn einiges mit einigem zusammen hängt, entweder mittelbar jedes mit allem zusammenhängt, oder einiges völlig isolirt sein muß; das leztere aber findet nicht statt. Ist nun allgemeiner Zusammenhang: so entsteht er nur allmählig, und zwar nur in der Gesprächführung.

Es ist noch die Einwendung übrig, daß Principe und Zusammenhang zwar während des Gesprächs, aber nicht durch die Regeln desselben entstehen. Aber dann müßten die Principien entweder aus anderem Gedankenprozeß entstanden sein, oder man müßte sie in sich ausgeprägt fertig und unverkennbar finden, welches doch nicht der Fall ist. Und eben so der Zusammenhang müßte können äußerlich nachgewiesen werden, welches aber auch nicht der Fall ist, so wenig als ein falscher äußerlich kann einleuchtend geleugnet werden. Entsteht also beides im Uebergang vom fragmentarischen und verworrenen Denken zum Wissen: so entsteht es auch durch die Kunst des Gesprächführens.

Probe davon ist auch dieses. Jedes Gespräch vermindert die Aufgabe der Dialektik. Fragen wir nun, Wann wird gar

letztere Ende iſt aber immer nur proviſoriſch. Denn Gleichgültigkeit gegen die Differenz iſt entweder moraliſch — aber die iſt nur erlaubt, wenn ein anderer näher ſtehender die Pflicht übernimmt, und dann bleibt doch die Aufgabe ſelbſt unverringert — oder techniſch, und dann ſollen auch die Hinderniſſe gehoben werden.

Mit dieſer Kunſt des Geſprächs ſollen aber nach platoniſcher Anſicht auch die höchſten Principien des Philoſophirens und die Conſtruction der Totalität des Wiſſens gegeben ſein. Frage, In wiefern kann dies vorläufig eingeſehen werden?

Nach §. 3. Die Kunſt des Geſprächführens iſt auch die II.
des Leſens und Schreibens, was die Gedanken betrifft, ja auch die der eignen Gedankenentwikkelung und Gedankenänderung. Wenn wir nun aber denken einige in einigem bis dahin gekommen, daß ſie zu wiſſen (d. h. ihre Gedanken nicht mehr ändern zu können) glauben, und iſt dies wirklich wahr: ſo ſind ſie zu dieſem Wiſſen nur gekommen durch die Kunſt des Geſprächführens in jener weiteren Bedeutung. Da ſie nun am Anfang des Prozeſſes den Unterſchied zwiſchen dem vollkommnen und unvollkommnen Denken nicht kannten, alſo auch die Principien des Wiſſens nicht hatten: ſo ſind ſie ihnen mittelſt dieſer Kunſt entſtanden, und müſſen ſich alſo in derſelben mit ergeben.

Daß aber mit der Dialektik auch der Zuſammenhang alles Wiſſens gegeben ſei, liegt noch nicht hievin. Daß nun einiges mit einigem zuſammenhängt iſt für ſich klar. Alles aber hängt nur untereinander zuſammen, wenn mit dem Wiſſen über Einen Gegenſtand in demſelben Menſchen nicht kann Unwiſſenheit oder Irthum oder verworrenes Denken über einen andern Gegenſtand zuſammen ſein. — In wiefern dies der Fall iſt, erhellt, wenn wir uns dahin zurükverſezen, wie einer dazu kommt ſeine Gedanken über einen Gegenſtand zu ändern.

Es giebt nämlich keine andere Geneſis dieſer Veränderung, III.
als wenn die Sache einmal in einer andern Beziehung betrach-

tet wird, als das andre. Wie überhaupt alle Differenz hieraus entſteht, oder aus einem bloßen Verrechnen, welches keine Veranlaſſung zum Geſprächführen giebt. Wenn alſo alle Differenzen über einen Gegenſtand durchgeſprochen ſind: ſo muß auch feſtſtehen, womit in Zuſammenhang er betrachtet werden kann und womit nicht, indem in jedem Geſpräch entweder Ein Zuſammenhang geſezt und ein anderer geleugnet wird, oder ein zwiefacher geſezt.

Daß aber alles Wiſſen unter ſich in Zuſammenhang ſteht, erhellt aus folgendem vorläufig. Geſezt, es gäbe einen, ſo könnte auch alles Wiſſen als Eines angeſehen werden, und die Theilungen wären nur relativ. Nun iſt dies aber wirklich die beſtändige Behandlungsweiſe. Jedes Gebiet wird bald als Theil bald als ganzes behandelt; alſo iſt wenigſtens die Geſtaltung alles menſchlichen Wiſſens aus dieſer Vorausſezung entſtanden. Es erhellt aber auch ſo, daß, wenn einiges mit einigem zuſammen hängt, entweder mittelbar jedes mit allem zuſammenhängt, oder einiges völlig iſolirt ſein muß; das leztere aber findet nicht ſtatt. Iſt nun allgemeiner Zuſammenhang: ſo entſteht er nur allmählig, und zwar nur in der Geſpräch führung.

Es iſt noch die Einwendung übrig, daß Principe und Zuſammenhang zwar während des Geſprächs, aber nicht durch die Regeln deſſelben entſtehen. Aber dann müßten die Principien entweder aus anderem Gedankenprozeß entſtanden ſein, oder man müßte ſie in ſich ausgeprägt fertig und unverkennbar finden, welches doch nicht der Fall iſt. Und eben ſo der Zuſammenhang müßte können äußerlich nachgewieſen werden, welches aber auch nicht der Fall iſt, ſo wenig als ein falſcher äußerlich kann einleuchtend geleugnet werden. Entſteht alſo beides im Uebergang vom fragmentariſchen und verworrenen Denken zum Wiſſen: ſo entſteht es auch durch die Kunſt des Geſprächführens.

Probe davon iſt auch dieſes. Jedes Geſpräch vermindert die Aufgabe der Dialektik. Fragen wir nun, Wann wird gar

können daſſelbe finden. Es kommt hiebei auf das Verhältniß von Kunſt und Wiſſenſchaft überhaupt an. Wir müſſen beide in ihrer größten und geringſten Differenz auffaſſen. Man hat z. B. die Geometrie in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang, ohne zu wiſſen, wie ein Saz aus dem andern entſtanden iſt. Dieſes aber wär dabei die Kunſt; alſo die Wiſſenſchaft kunſtlos. Eben ſo in der höhern Mathematik, wo die Erfindung der Formeln und Methoden die Kunſt iſt. Aber die Kunſt gewordene Wiſſenſchaft und die Wiſſen gewordene Kunſt iſt dann das höchſte, welches aber von beiden Seiten angeht. Daſſelbe gilt von den Elementen nach §. 18—37. Dieſes nun angewendet kann man auch die Philoſophie haben ohne Kunſt, und vielleicht auch unſre Kunſt ohne Wiſſenſchaft. Wenn aber die Wiſſenſchaft Kunſt werden ſoll: ſo wird es *) unſre Kunſt, weil man nicht eher anfängt Princip und Zuſammenhang zu ſuchen, als bis man beides vermißt, d. h. bis das Geſchäft der Geſprächführung angeht.

Auch muß derſelbe Zuſammenhang, den Princip und Con- VIII.
ſtruction und wiſſenſchaftliche Form haben, ſich erzeugen, wenn ſie durch unſre Kunſt zum Vorſchein kommen. Denn der Unterſchied zwiſchen vollkommnem und unvollkommnem Denken muß durch alle Gegenſtände durchgeführt werden, und dabei muß es conſtruirt werden. (NB. Geſchieht dies auch in der Folge wirklich?) Und ſtreitiger Zuſammenhang kann nur entſchieden werden durch die Nachweiſung, daß ihn anzunehmen oder nicht anzunehmen ein unvollkommnes Denken iſt.

Es mag alſo an ſich gleichgültig ſein, wobei man anfängt, wenn eins das andere hervorbringt. Aber es iſt nicht gleich für das verſchiedene Verhältniß zur Wiſſenſchaft. Die ſpeculativen könnten mit der Wiſſenſchaftsform anfangen; die realen und praktiſchen müſſen mit der Kunſtform anfangen (§. 24. 25.),

*) ſie

weil sonst das, was sie beständig brauchen müssen, zu sehr im Schatten tritt. Dann aber auch, wenn Einheit in der Philosophie ist, mag es besser sein mit der Wissenschaftsform anzufangen; wenn Vielheit, besser mit der Kunstform, weil diese die Prüfung erleichtert. Nun aber ist noch nie wahre Einheit gewesen, sondern nur schwankendes Gleichgewicht mehrerer Systeme; also immer besser mit der Kunstform anfangen.

IX. Wir müssen uns nur immer im Uebergang erhalten, damit wir nicht, wie es auf dem Gebiet der Sittlichkeit zu gehen pflegt, bei der Kunst stehen bleiben ohne zur Wissenschaft zu gelangen. (§. 27—31. b.)

Unter dieser Voraussezung ist also das Resultat beider Wege gleich, und am gemeinschaftlichen Endpunkte darf eigentlich kaum mehr zu sehen sein, von wo jeder ausgegangen ist. Nicht übergehen aber können wir die Frage, Wenn wir uns nun auf diesen Endpunkt stellen, wo ist dann der beiderseitige Anfang? Offenbar nicht da, wo das dominirende auf jeder Seite schon als Maximum ist und nur das untergeordnete als Minimum, denn jenes kann auch nur unter Anwendung der dialektischen Kunst entstanden sein; sondern wo beides als Minimum ist, d. h. wo das philosophische Bestreben noch in einem andern involvirt ist (§. 34. 35.). Von hier aus können dann beide Wege eingeschlagen werden. Unter (§. 36.) welchen Umständen geschieht dies? Wir haben nur Ein geschichtlich ganz reines philosophisches Gebiet, nämlich das hellenische, dessen Hergang §. 37. Selbst in Aristoteles Metaphysik trat die absolute Wissenschaft nicht heraus; denn sie hatte, wie verunstaltet wir sie auch besizen mögen, doch gewiß keine systematische Form. Diese also ist zurükkgeblieben, die Kunstlehre aber stark hervorgetreten. — Das moderne Gebiet ist zwar gemischt, aber doch als neu anzusehen, weil die Gestaltung erst vom Eintritt des neuen, christlichen Princips anging (§. 38.).

X. Die Entwikkelung des einwohnenden Bewußtseins von Gott als lezter Ursach alles Seins, die uns aber anders nicht

in ein gemeinsames Wissen und
ationsregeln (§. 46.). Das gemein-
iedenheit der Regeln würde nur den
ie Regeln würden nichts helfen, wenn
gemeinsames Wissen vereinigen könnte.
st aber nur eine provisorische, wenn der
ursprüngliches und Grundwissen ist.
der, der es in Vorschlag bringt, und
in gleicher Lage, und dem lezten kann
werden. Wahrhaft beruhigende Ent-
Grundwissen zurükkgehen. —
selbst unter Voraussezung mög-
voraus, daß Gedanken auf

den Zustand des Denkens über XII.
einer Menge solcher Abstufungen.
ist der Gesprächführung und die
g über irgend einen Gegen-
nsamen ursprünglichen Wis-
zu dem streitigen Punkt;
n ohne streitig zu sein:

weil ſonſt das, was ſie beſtändig brauchen müſſen, zu ſehr in Schatten tritt. Dann aber auch, wenn Einheit in der Philoſophie iſt, mag es beſſer ſein mit der Wiſſenſchaftsform anzufangen; wenn Vielheit, beſſer mit der Kunſtform, weil dieſe die Prüfung erleichtert. Nun aber iſt noch nie wahre Einheit geweſen, ſondern nur ſchwankendes Gleichgewicht mehrerer Syſteme; alſo immer beſſer mit der Kunſtform anfangen.

IX. Wir müſſen uns nur immer im Uebergang erhalten, damit wir nicht, wie es auf dem Gebiet der Sittlichkeit zu gehen pflegt, bei der Kunſt ſtehen bleiben ohne zur Wiſſenſchaft zu gelangen. (§. 27—31. b.)

Unter dieſer Vorausſezung iſt alſo das Reſultat beider Wege gleich, und am gemeinſchaftlichen Endpunkte darf eigentlich kaum mehr zu ſehen ſein, von wo jeder ausgegangen iſt. Nicht übergehen aber können wir die Frage, Wenn wir uns nun auf diesen Endpunkt ſtellen, wo iſt dann der beiderſeitige Anfang? Offenbar nicht da, wo das dominirende auf jeder Seite ſchon als Maximum iſt und nur das untergeordnete als Minimum, denn jenes kann auch nur unter Anwendung der dialektiſchen Kunſt entſtanden ſein; ſondern wo beides als Minimum iſt, d. h. wo das philoſophiſche Beſtreben noch in einem andern involvirt iſt (§. 34. 35.). Von hier aus können dann beide Wege eingeſchlagen werden. Unter (§. 36.) welchen Umſtänden geſchieht dies? Wir haben nur Ein geſchichtlich ganz reines philoſophiſches Gebiet, nämlich das helleniſche, deſſen Hergang §. 37. Selbſt in Ariſtoteles Metaphyſik trat die abſolute Wiſſenſchaft nicht heraus; denn ſie hatte, wie verunſtaltet wir ſie auch beſizen mögen, doch gewiß keine ſyſtematiſche Form. Dieſe alſo iſt zurükkgeblieben, die Kunſtlehre aber ſtark hervorgetreten. — Das moderne Gebiet iſt zwar gemiſcht, aber doch als neu anzuſehen, weil die Geſtaltung erſt vom Eintritt des neuen, chriſtlichen Princips anging (§. 38.).

X. Die Entwikkelung des einwohnenden Bewußtſeins von Gott als lezter Urſach alles Seins, die uns aber anders nicht

geben iſt, erwekkte das parallele von Gott als lezтem runde alles Wiſſens, und dieſes wurde nun für ſich rgelegt in ſeinem Unterſchiede von allem anderen uns gegebe- n und von jedem abgeleiteten Wiſſen zu einer Zeit, wo man realen Wiſſen noch ſehr zurükk war. Da nun aber dies in nem Complexus von Sázen geſchah: ſo mußte man die Com- nationsregeln voranſchikken, die aber nun leere Formeln wur- n und daher hernach in die oft ſophiſtiſch erſcheinende Diſpu- rkunſt ausarteten. Daraus entſtand denn, weil das reale Wiſ- n ſich von beiden getrennt nachbildete, das hypothetiſche Ver- hren in dieſem (§. 39—42.). Nachtheil des antiken war bei Mangel, daß die Principien des Wiſſens nicht auf die an- re Form des abſoluten Einheitsbewußtſeins zurükkgeführt wa- n, der beſtändige Kampf mit dem Skepticismus in ſeinen ver- hiedenen Formen, welcher in der neueren Philoſophie eine ſehr rükkgedrängte Rolle ſpielt *). Nachtheil des neueren die me- phyſiſche Anmaßung in Verbindung mit den beſtändigen Fluc- tationen.

Jedes einlenkende Verfahren (§. 44. 45.) muß daher beide ortheile zu vereinigen ſuchen und die Nachtheile vermeiden, elches gelingen muß durch zuſammenhaltende Wiederbelebung

---

*) Vorleſ. Die alten haben in ihren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen im- mer kämpfen müſſen gegen die Behauptung, es gebe überhaupt kein Wiſſen. Dies kann nur daher gekommen ſein, weil die Principien ſelbſt nicht zum Bewußtſein kamen ſondern in der Kunſtlehre verborgen la- gen. Einen Beweis dafür giebt der Skepticismus in den Formen der Sophiſtik, des Pyrrhonismus, der neuen Akademie und dann des prak- tiſchen Skepticismus der Politiker. Daß die neuere Zeit ähnliche Er- ſcheinungen nur ſehr vereinzelt darbietet, haben wir nicht darin zu ſu- chen, daß das Wiſſen der Principien für ſich gegeben war, ſondern in ihrem überwiegend religiöſen Charakter, in der Anſicht, daß das Leben nicht möglich ſei ohne beſtändiges Bewußtſein des höchſten, und in der Verbindung des Wiſſens mit dem religiöſen Princip, woraus die An- ſicht hervorging, daß das Leben auch nicht möglich ſei ohne ein Wiſſen um das abſolute.

der philoſophiſchen Kunſtlehre unter Feſthaltung des [illegible] Grundfactum, aber zugleich Zurükdrängung der metaphyſiſch Anmaaßung, indem wir das Wiſſen um das Princip nicht a ders haben wollen als in der Conſtruction des realen Wiſſens.

Von der philoſophiſchen Kunſtlehre als hervorragend Grundform ſuchen wir alſo zulezt die vollendete Conſtruction des Zuſammenhanges, und dieſes Reſultat ſtrebt die ſpeculativen am meiſten an. Dann aber auch kritiſch Kunſt über jedes fragmentariſch ſich darſtellende Wiſſen, a dieſes ſtreben vorzüglich die gelehrten an, die ein reales Wiſſ feld vor vollendeter Conſtruction bilden wollen. Endlich a der zwekkmäßigen Behandlung aller ſtreitigen Ge danken, welches auch die Lebens- und Geſchäftsmänner anſtr

XI. Dieſes hängt aber alles dreies genau zuſammen; denn j dem einzelnen ſtreitigen Gedanken muß ein Ort in einem Ge biete des Wiſſens zukommen, und was in einem ſolchen als Wiſſen ſein könne oder gar nicht hineingehöre, kann nur aus dem Verhältniß der einzelnen Gebiete gegen einander beſtim men werden (§. 50—52.).

Wenn nun die Philoſophie als Wiſſenſchaft nur in ver ſchiedenen Formen beſteht, und doch die einzelnen Säze auch jeden Syſtems auch als einzelne Säze müſſen behandelt werden können: ſo ſcheint zu folgen, daß gerade von ihrem allgemeinſten Gebrauch aus die Dialektik auch müſſe können die philoſophiſchen Säze prüfen und alſo allen Streit entſcheiden. Aber dies gilt nur von der Conſequenz der Säze; der Werth der verſchiedenen zum Grunde liegenden Anſichten läßt ſich aber damit nicht prüfen. Wohl aber wenn man ſie alle neben einander ſtellt, muß die Dialektik ſie als Kunſtwerke prüfen können und auch die Verſchiedenheit der Auffaſſung, worauf ſie beruhen, vergleichen (§. 64.).

Die Grundvorausſezung nun iſt dieſe. Um zum Ziel der Geſprächführung zu gelangen müſſen außer den ſtreitigen Ver

stellungen selbst gegeben sein ein gemeinsames Wissen und gemeinsame Combinationsregeln (§. 46.). Das gemeinsame Wissen bei Verschiedenheit der Regeln würde nur den Streit erneuern; und die Regeln würden nichts helfen, wenn man sich nicht über ein gemeinsames Wissen vereinigen könnte.

Jede Vereinigung ist aber nur eine provisorische, wenn der Vereinigungspunkt kein ursprüngliches und Grundwissen ist. Denn dann befinden sich der, der es in Vorschlag bringt, und der, der es annimmt, nicht in gleicher Lage, und dem lezten kann leicht wieder ungewiß werden. Wahrhaft beruhigende Entscheidung muß immer auf ein Grundwissen zurükkgehen. —

Der Zustand des Streites selbst unter Voraussezung möglicher Uebereinkunft sezt aber voraus, daß Gedanken auf kunstlose Weise entstehen.

Ueberall finden wir auch den Zustand des Denkens über XII.
irgend einen Gegenstand in einer Menge solcher Abstufungen. Hieraus nun folgt, daß die Kunst der Gesprächführung und die der kunstmäßigen Gedankenerzeugung über irgend einen Gegenstand dieselbe sei. Denn vom gemeinsamen ursprünglichen Wissen muß man nach den Regeln bis zu dem streitigen Punkt; wäre er nur ein aufgegebener gewesen ohne streitig zu sein: würde dasselbe geschehen sein.

Hiegegen aber stellt sich die alte und neue Hypothese von einem potentiellen Unterschied zwischen Meinen und Wissen, gemeinem und transcendentem Bewußtsein. Diese müßte freilich jenes in so weit ändern, daß dann differente Vorstellungen auf dem Gebiet des Wissens nicht wären, und Schlichtung auf dem gemeinen Gebiet des Bewußtseins nichts wäre. Absolut entscheiden können wir darüber auf unserm Standpunkte nicht. Aber wir finden diese Differenz nicht objectiv begründet. Das Speculiren muß auf Ethik und Physik hinaus, und jede Erfahrung ebenfalls. Auch ist dieselbe Identität in jedem einzelnen Prozeß. Denn kein gemeinsames Bewußtsein, wenngleich

auf Sinneseindrükken ruhend, iſt wirklich Eins und ein beſtimmtes, ohne einen Antheil an dem höheren Prozeß in ſich zu tragen; und ſo auch Keine Formel iſt lebendig, wenn uns nicht der Umfang ihrer Anwendung auf dem Gebiet der ſinnlichen Eindrükke mit vorſchwebt. In ſo weit nun berührt uns die Frage über den Unterſchied gar nicht. Eben ſo wenig exiſtirt er ſubjectiv, ſo daß unſer Selbſtbewußtſein in beiden Zuſtänden ein ganz verſchiedenes wäre.

XIII. Es ſcheint zwar, als ob z. B. in den Ausdrükken von der Sonne unvollkommne und vollkommne Vorſtellungen zuſammen wären in demſelben Menſchen. Allein das hängt nur damit zuſammen, daß es Denkacte giebt, wobei das Denken nur Mittel iſt und alſo eigentlich kein Wiſſenwollen ſtattfindet. Da begnügt man ſich beim traditionellen ohne Bedenken. Dieſes Gebiet liegt außer unſerm Kreiſe; denn ſobald ſtreitige Vorſtellungen ſollen geſchlichtet werden, heben wir die Sache aus dieſem heraus in das andere. Keiner, der am meiſten ſpeculativ lebt, kann ſich doch alles Antheils an jenem Gebiet entſchlagen, oder die Maxime befolgen, keine dienende Vorſtellung zu gebrauchen, die nicht vorher auf den Punkt des eigentlichen Wiſſens gebracht wäre. Eben ſo aber iſt auch kein noch ſo mechaniſcher ohne Wiſſenwollen; denn er müßte ſich ohne alle Liebe ſein. Dieſe wird gleich den Zweifel an der bloß traditionellen Vorſtellung wekken. Auch kann man ſich nie die beiden Gebiete geſondert denken, ohne mit zu denken, daß das der traditionellen Vorſtellungen periodiſche Revision von dem Gebiet des höheren Wiſſens erfahre.

XIV. Eben ſo auch von der andern Seite erwachen aus der Maſſe immer Autodidakten, deren Productionen zwar kein feſtes Glied in der höheren Tradition werden, aber die doch, vorzüglich vom religiöſen ausgehend, ihre Vorſtellungen aus dem untergeordneten Zuſtande ſuchen herauszuheben, woraus denn theils der Hang zum Raiſonniren entſteht, theils die ſogenannten myſtiſchen

Productionen, wie Jakob Böhme u. a. vornämlich in Phyſik und Politik.

Wenn man alſo von jedem auf das andere kommt: ſo iſt das ganze Gebiet des Denkens nur Eines, jeder unvollkommne Zuſtand nur ein Durchgang zum vollkommnen und alſo das Princip des Wiſſens, nur in verſchiedenen Abſtufungen von Bewußtſein, überall das Agens (§. 64—68.).

Aber wie nun, da wir ſowol in wiſſenſchaftlicher Form als XV.
auf dem Gebiet des Lebens überall einen Skepticismus finden, wie nun, wenn es überhaupt kein Wiſſen gäbe?

Eigentlich iſt auch das bisherige ſchon Abart (§. 69. 70.). Aber auch den wahren und ganzen Skepticismus müſſen wir verſuchen in Bezug auf unſre Aufgabe zu verſtehen und aufzulöſen. Wer das Wiſſen leugnet, der iſt dazu gekommen entweder im Gegenſaz gegen die Behauptung derer, welche wiſſen wollen, und dann alſo auf dem Wege der innern oder äußern Geſprächführung, und alſo mittelſt der Regeln unſerer Kunſt, die er alſo auch muß gelten laſſen. Wenn er aber ſagt, es ſei dieſes keine urſprüngliche und ohne Streit entſtandene Ueberzeugung: ſo fragt ſich, woher er denn unterſcheidet, daß es eine Ueberzeugung iſt. Dies kann nur entſtehen aus irgend einem Prozeß des Ueberganges aus ſtreitendem zu zuſammenſtimmendem, wobei alſo auch unſre Regeln müſſen gegolten haben. Eben ſo mit dem, welcher noch vollſtändiger erklärt nicht zu wiſſen, ob man wiſſe. Dieſer kommt am Ende dahin, wie Platon ſagt, nichts ſagen zu können. — Der Skepticismus alſo afficirt unſere Unterſuchung nicht; aber freilich, wenn er unſre Kunſt muß gelten laſſen: ſo muß er dann auch ein Wiſſen ſtatuiren.

Zur Ausführung alſo kommen wir zurükk auf die beiden Hauptaufgaben 1. ein urſprüngliches gemeinſames Wiſſen zu haben, von welchem man zu jedem ſtreitigen Punkt kommen könne; 2. eine gleichmäßige Methode der Fortſchreitung zu haben.

Dieſe iſt aber nicht bloß Ableitungsform eines Vorſtellens von der andern.

XVI. Denn Ableitungsform kann nur rükwärts gehen und muß bei einem nicht abgeleiteten Punkte ruhen. Und ſo wird zwar der einzelne Punkt gerechtfertigt, aber unſerer ganzen Aufgabe der Conſtruction nicht genügt. Ja auch der Streit wird nicht entſchieden, da jeder von einem andern Punkt kann ausgegangen ſein (§. 79.). Sondern vom erſten gemeinſamen ausgehen wir vielmehr Methode der Theilung (wenn das gemeinſame von der Art iſt, daß das geſuchte ganz darin enthalten iſt denn dann muß richtige Theilung alles entſcheiden), oder der Verknüpfung (wenn das ſtreitige nur zum Theil in dem gemeinſamen iſt; denn dann muß entſchieden werden, ob dieſer Theil mit dem andern kann verknüpft ſein, oder nicht). Einen dritten Fall aber giebt es nicht; denn wenn das ſtreitige mit dem gemeinſamen gar keine Identität hat: ſo iſt auch keine Löſung möglich. Das gemeinſame Wiſſen aber, wenn es ſoll als außerhalb alles Streites liegend erkannt werden, muß es nicht auf dem Wege der fließenden Gedankenerzeugung entſtanden ſein. Denn was da entſtanden iſt, kann auch immer wieder ſtreitig werden. Sollen wir es alſo doch haben: ſo müſſen wir es immer ſchon gehabt haben, d. h. es muß allem empiriſchen Bewußtſein zum Grunde liegen.

Wenn nun aber unſre Aufgabe dieſe beiden Punkte entdekt, und wir nichts anderes haben als den Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen: wie ſollen wir von dieſem einen Punkte aus die unbekannte Größen anders finden, als indem wir einen hypothetiſch feſtſtellen (§. 75.), woraus aber nie eine Sicherheit hervorgehen kann? — Unſere Aufgabe iſt alſo nur vollkommen zu löſen unter der Bedingung, daß jene beiden Punkte irgendwie nicht zwei ſeien, ſondern eins und daſſelbe. Und dies iſt nur möglich, wenn das urſprüngliche gemeinſame Wiſſen zugleich irgendwie die Methode der Theilung und Verknüpfung iſt.

und wenn diese irgendwie vor allem empirischen Bewußtsein ergeht.

Dies sezt aber voraus, daß jedes Denken, welches streitig den kann, ein getheiltes und verknüpftes sei (§. 80.), denn nn geht jenes selbst allem diesem vorher. Wir können also Bis uns jemand ein Denken als Gegenstand des Streites welches kein solches ist, wollen wir hiervon ausgehen. aber nicht möglich; denn wenn verschiedenes ausgesagt ird schon getheilt, indem ausgeschlossen wird; und wenn r den Gegenstand einig ist, wird schon verknüpft, indem streitiges ausgesagt wird.

enn wir nun auch vorausgesezt haben, daß das zum XVII. liegende (oder die transcendentale Seite der Aufweil sie nämlich enthalten soll, was jenseit des empirischen wußtseins liegt) und die Theilungs- und Verknüpfungsmeoder die formale Seite unserer Aufgabe, weil nämlich ja jedes Denken selbst schon ein getheiltes und verknüpftes ist) einerlei sein müssen, wenn unsere Aufgabe nicht bloß hypothetisch ell gelöst werden: so schließt doch dieses nicht alle Verschiedenein aus, sondern es muß immer so viel Differenz übrig bleiie, wie zwischen erstem Glied und Exponent einer Reihe. Denn ist völlige Identität nur zufällig, und wenn man das Verdarauf gründet, wird die Anwendbarkeit beschränkt.

Sofern nun diese beiden Seiten verschieden sind, entsteht Frage, Bei welcher von beiden wollen wir anfangen? (§. 84.

Es kann hier nichts anderes entscheiden als Bequemlichund Schicklichkeit der Anordnung. Alle drei Zwekke *) sind eichen, wenn die beiden Punkte gegeben sind; aber der dste unter jenen Zwekken ist offenbar die allgemeine ion, weil es nach dieser weder fragmentarisches Wissen eitige Construction giebt. Da aber in dieser sich zunächst

* oben X.

tes, der Idee des Wissens entsprechen (§. 90.). Und dieses kann nur indirect aufgelöst werden, wenn die Totalität des individuellen als solche, d. h. mit ihren Gründen, erkannt ist (§. 91.), und hiemit haben wir eine völlige Unendlichkeit der Aufgabe.

Analysiren wir nun das andre Moment: so beruht dies auf dem Verhältniß des Denkens zu dem gedachten (§. 94.), und wir kommen auf den alten Streit, wie wir dazu kommen das Denken auf etwas außer uns zu beziehen. Wir können es nur von unserer Voraussezung aus betrachten; streitige Vorstellungen sezen eine Mehrheit von Individuen (§. 101.), welche denken, voraus.

XX. Dasselbe aber gilt auch, wenn man von streitigen Vorstellungen im einzelnen ausgeht; er selbst wird sich dabei Gegenstand in seinem Thun, wie denn überhaupt Thun und Sein sich als Gegenstand des Denkens ganz gleich verhalten. —

In Absicht auf dieses Merkmal nun halten wir dasjenige Denken für ein Wissen, von welchem wir voraussezen, daß, wenn wir auf denselben Gegenstand zurükkkehren, auch das Denken wieder dasselbe sein wird, d. h. das Denken entspricht seinem Gegenstand (§. 94.). Wenn wir diesen auch als Sein benennen: so soll damit nichts mehr bevorwortet sein als die Beständlichkeit des Gegenstandes für das Denken, oder seine Wiederholbarkeit im Denken. Wohingegen ein Denken kein Wissen ist, von welchem wir glauben, daß wenn wir auf denselben Gegenstand zurükkkommen, wir anders darüber denken könnten. Scheint es nun, als ließe sich dies nicht umkehren, weil es (§. 95.) auch ein Denken giebt, welches mit voller Ueberzeugung, aber ohne genaues Entsprechen gedacht wird, wie die Imperative: so kommt dies daher, weil diese als Denken der Handlung oder des Werkes nicht bestimmt genug, und also auch als Wissen unvollständig sind. Ein Denken aber, dem kein Sein entsprechend gesezt wird (§. 96.), wie Feen, Centauren u. dgl., ist gar kein

das Verhältniß ſeines Denkens zum Gegenſtande, und das Schwanken hört nicht eher auf, bis das Bewußtſein auf einer Conſtruction als auf einer unabänderlichen ruht*) (§. 87.). Dies ſoll keine Erſchöpfung des Wiſſens ſein, ſondern nur dasjenige darin, was ſich auf unſre Vorausſezung bezieht. Demohnerachtet können wir mit Sicherheit ſagen, Wo ein werdendes und gewordenes Wiſſen iſt (alſo mit Ausnahme der tranſcendenten Vorausſezung und der abſoluten Conſtruction): da iſt dieſes beides.

***) Umkehren aber können wir es nicht. Denn z. B. in allem Denken, welches zunächſt das Empfinden und Wollen zum Gegenſtande hat, alſo in Geſchmakksurtheilen und Maximen, iſt vollkommnes Ueberzeugungsgefühl, aber kein Anſpruch auf Allgemeingültigkeit durch identiſche Conſtruction; wenigſtens iſt dieſer nur auf ein weniges darin beſchränkt (§. 88.).

Eben ſo machen auch Kunſtwerke, ſofern ſie auf einem mit XIX.
Ueberzeugungsgefühl producirten Denken beruhen, welches ſich als Beſonnenheit auch durch die Ausführung durchzieht, allerdings Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, aber nicht durch Identität der Conſtruction. Denn dieſe iſt nicht möglich, auch nicht nach der Rükkconſtruction, weil auch dieſe nie vollendet ſein kann (§. 89.).

Wir erkennen alſo im Denken noch ein anderes Element, wodurch das Gebiet des Wiſſens beſchränkt wird, kraft deſſen nämlich im Denken jeder ein anderer iſt als der andre. Dies iſt das individuelle. Sofern etwas hievon überall iſt, wird kein Act vollkommen, ſondern nur nach Ausſcheidung dieſes Elemen-

*) Vorleſ. Dasjenige Denken iſt ein Wiſſen, in welchem die Unveränderlichkeit des Verhältniſſes der Vorſtellung zum Gegenſtande geſezt iſt.

***) Vorleſ. Die Sicherheit darüber, daß der Prozeß in allen denkenden durchaus derſelbe ſei, giebt die Ueberzeugung.

um deſto mehr intellectuelles in dieſem. Steigen wir zum höchſten, zum Begriff des Dinges, auf, und denken darin auch den Gegenſaz von Leben und Tod nicht mit: ſo iſt das organiſche faſt verſchwunden; es bleibt nur, daß im Begriff mitgeſezt iſt die Fähigkeit organiſch zu afficiren, und darum iſt auch dieſer Begriff noch ein wahres Denken. Wollen wir dies organiſche Element auch heraus denken: ſo behalten wir keinen reinen Gedanken mehr, ſondern nur die leere Form der Indifferenz des Seins und Nichtſeins. Fangen wir aber den Prozeß beim intellectuellen an: ſo werden wir ſagen müſſen, es iſt ein bloßes Denkenwollen, bis die organiſche Function hineintritt. Denn mit der organiſchen Affection entſteht dann von jener aus der Begriff deſſen, was organiſch afficirt, d. h. des Dinges. Eben ſo ſtehen auch beide Formeln, daß das Iſoliren einer Seite noch kein Denken iſt, und daß es kein Denken mehr iſt auf der andern Seite, gleich. Fangen wir mit der organiſchen Function an: ſo iſt die mit dem Oeffnen der Sinne gegebene chaotiſche Mannigfaltigkeit der Impreſſionen noch kein Denken, bis ein Gegenſtand fixirt wird und in der beſtimmten Einheit die intellectuelle Function ſich verkündigt. Sind wir dagegen von oben herabgeſtiegen zur Einheit der zugleich wahrnehmbaren einzelnen Dinge und nehmen nun auch dieſe heraus: ſo iſt das übrigbleibende Chaos von Impreſſionen kein Denken mehr. Das wirkliche beſtimmte Denken iſt alſo in das Zuſammentreffen der Thätigkeit beider Pole eingeſchloſſen. Und dieſes giebt nun vorläufig unſerm erſten Merkmal des Wiſſens einen beſtimmten Gehalt. Es wird ſein die nothwendige Identität aller in denjenigen Verfahren beim Denken, welches die Thätigkeit beider Pole zuſammen hält.

XXII. **Verſuch die tranſcendentale Aufgabe zu löſen von der polariſchen Duplicität des Denkens aus.**

Ehe wir nun verſuchen zu fragen, welches denn nun in Beziehung auf die polariſche Duplicität der Unterſchied des Wiſ-

ns von allem übrigen Denken ist, welches eigentlich für uns
n Umweg wäre, können wir versuchen, ob wir von eben die-
m Punkte aus unmittelbar die transcendentale Seite der Auf-
abe lösen können. — In demjenigen Zusammentreffen beider
hätigkeiten, welches im wirklichen Denken vorkommt, haben
ir das zum Grund liegende nicht zu suchen; also vielleicht ge-
ade in den einzelnen Seiten, die abgesondert im wirklichen
enken nicht vorkommen.

Nehmen wir aus der Vorstellung von der unbestimmten
annigfaltigkeit der Impression die Bestimmbarkeit, welche die
ste Tendenz der intellectuellen Function in sich schließt, hinweg:
bleibt übrig das Chaos, welches eigentlich keine Vorstellung
ehr ist, weil wir sie weder durch Merkmale fixiren, noch zu
nem sinnlichen Bilde beleben können, sondern eine Gedanken-
enze. Sie bezeichnet nichts anderes als den möglichen Anfang
s Denkens von der organischen Seite an und für sich, und
ß sie kein wirkliches Denken mehr ist sieht man auch daraus,
ß sie nur die Indifferenz ist von Affection und Nichtaffection.
a wir nun keinen Grund haben zu behaupten, das Denken
s zeitlicher Act könne nicht von der organischen Seite anfan-
n: so müssen wir auch sagen, daß diese Vorstellungsgrenze in
len dieselbige sei.

Nehmen wir von dem Ding die Möglichkeit, daß es orga-
sch afficire, hinweg: so bleibt (entsprechend dem Chaos) nichts
rig als das bloße Sein ohne Thun. Dieses ist ebenfalls nur
ne Gedankengrenze, wie man daraus sieht, daß es nur die In-
fferenz ist zwischen Gegensaz und Nichtgegensaz, und bezeichnet
chts anderes als den möglichen Anfang des Denkens von der
tellectuellen Seite, wie oben. Auch diese Grenze also ist aus
mselben Grunde in allen dieselbe.

Hier haben wir also gemeinschaftlich allem Denken zum
runde liegendes, in demselben aber nicht anzutreffendes. Allein
ir können von diesem Punkte aus nichts machen. Denn man

kann ſagen, der Streit fange ſchon da an, daß der eine eine andere Beſtimmbarkeit in das Chaos ſeze und eine andere Affectionsmöglichkeit in das Sein. Demnach, da ein wirkliches Ineinanderſein beider Seiten alles wirkliche Denken bildet: ſo kann auch nur das mögliche Ineinanderſein beider, d. h. ihre Beziehung auf einander als in allen dieſelbige, das gemeinſchaftlich zum Grunde liegende ſein.

Wir können alſo nur noch den Verſuch machen zu ſagen, Wie müſſen ſich beide Seiten auf einander beziehen, wenn der Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen ſoll aufgehoben werden können?

XXIII. Es darf alſo alsdann nicht das eintreten, daß gleiche Impreſſionen anders fixirt werden von einigen, d. h. der ganze intellectuelle Prozeß (den wir hier durch Fiction iſoliren müſſen) muß derſelbe ſein in allen, damit die lezten Punkte deſſelben gleichmäßig eingreifen können in die organiſchen Functionen. Eben ſo auch umgekehrt darf nicht eintreten, daß vom bloßen Sein aus in dem einen andre Gegenſäze fixirt werden als in dem andern. Wenn nun aber die höchſten Gegenſäze diejenigen ſind, durch welche die allgemeinſten Begriffe geſondert werden: ſo müſſen ſie auch die organiſchen Affectionen am ſtärkſten modificiren, d. h. wenn der ganze organiſche Prozeß (fictionsweiſe) allein vollendet wäre, müßte er in allen derſelbe ſein für das Hineintreten des beſtimmten Gegenſazes. Zuſammengenommen alſo, Innere Form der intellectuellen Seite und äußerer Stoff der ſenſuellen Seite müſſen in allen denkenden dieſelbigen ſein. Nehmen wir aber gleich das Poſtulat des Ueberzeugungsgeſprächs dazu, ohne welches gleichfalls keine Auflöſung ſtreitiger Vorſtellungen möglich iſt: ſo folgt dann auch zweitens, daß jene innere Form und dieſer äußere Stoff auch wirklich für einander ſind, d. h. jedes auf ſeine Weiſe daſſelbige, was das andere auf die ſeinige iſt. Das heißt ſtreng genommen nur, daß in uns jedes von beiden nur zur vollkommenſten Klarheit kommt durch die vollkommenſte Klarheit des andern. Oder, In unſern In-

pressionen ist noch immer chaotisches, wenn nicht der ganze intellectuelle Prozeß ihnen eingebildet ist. Und eben so, In unserm intellectuellen Prozeß ist noch immer mehr oder weniger Indifferenz von Gegensaz und Nichtgegensaz, wenn nicht die Totalität der organischen Impressionen ihm eingebildet ist. Das heißt, XXI
Wir haben nicht eher Ursach, eine völlige Durchdringung, also ein Wissen, anzunehmen, als in der Totalität, d. h. wenn der allgemeine Zusammenhang von allem gegeben ist.

Sonach haben wir folgendes Resultat über das was allem Denken im Bestreben nach Auflösung streitiger Vorstellungen zum Grunde liegt.

1. Sofern dabei ein in mehreren gleichmäßiges Denken entstehen muß — die Identität beider Seiten fürsich in allen.

2. Sofern diesem Ueberzeugung beigegeben sein muß — das Füreinander beider Seiten, so daß, der Prozeß mag anfangen bei welcher er will, in der völligen Durchdringung beider auch der Prozeß aufhört. Denn Ueberzeugung und Aufhören des Reizes zum Denken über den Gegenstand ist eins und dasselbe. Endlich

3. sofern die Aufgabe nur gelöst ist, wenn zugleich der Zusammenhang alles Wissens gegeben ist — die aus dem obigen folgende Stellvertretung eines denkenden Subjectes durch ein anderes, nämlich daß die in A angelegten Denkformen nicht nur für A sind, sondern auch für B, und also auch angewendet werden können auf die organischen Impressionen von B; und daß die organischen Impressionen auch sind für die Denkformen von B, und also jeder in den Gedankenbildungsprozeß des andern eintreten kann. Denn ohne dies ließe sich kein gemeingeltender Zusammenhang zu Stande bringen.

Ob nun aber dies die ganze Lösung der transcendenten Seite der Aufgabe sei, können wir nicht behaupten und haben nicht Ursach es vorauszusezen, da wir nur so gelegentlich dazu gekommen sind. Wir gehen also nun weiter, und fragen nach der Charakteristik des Wissens in Bezug auf die beiden Functionen im Denken.

Wir kehren zurükk auf den Punkt des gleichgültigen Anfangs. In jedem Anfang liegt aber ein Vorſprung, alſo auch ein Ueberwiegen der einen Seite, alſo eine differentiirte Einheit. Möglich aber iſt ſowol ein gleichzeitiger Anfang, als auch eine Fortſezung des ſpäteren Theils bis zur gänzlichen Aufhebung des Uebergewichts. Alſo iſt in dieſer Beziehung das Denken ein dreifaches. Anfang und Uebergewicht der organiſchen Seite = Wahrnehmung; Anfang und Uebergewicht der intellectuellen Seite = Denken im engern Sinn; völliges Gleichgewicht beider, es mag entſtanden ſein wie es will, = Anſchauen.

Es fragt ſich nun, wie ſich das Wiſſen zu dieſen drei Formen verhält, ob zu allen dreien gleich, oder zu einer ausſchließlich haftend.

XV. Im Voraus ſchon wird jeder geneigt ſein zu ſagen, daß das Anſchauen ein Wiſſen ſein müſſe, weil man nämlich deſſen von beiden Seiten gleich gewiß geworden, mit dem Denken und Wahrnehmen aber ſei es nicht ſo. Indeß iſt in Bezug auf das Denken zu merken, daß wir eben deßhalb den ganzen Proceß mit dem Namen Denken bezeichnen, weil dieſes Denken im engern Sinne die beſtimmte Form iſt, von welcher wir den Thieren am wenigſten ein Analogon zuſchreiben. Soll nun nicht auch in demjenigen die Vollendung ſein können, worin ſich uns das eigenthümlich menſchliche darſtellt? Und vom Wahrnehmen iſt zu merken, daß wenn das Anſchauen nur im Oſcilliren zwiſchen dem Wahrnehmen und Denken ſein kann, wenigſtens die ganze Hälfte der Anſchauung, welche wir die äußere nennen und welcher wir die gemeinſamſte Gewißheit zuſchreiben, am ſtärkſten nach der Wahrnehmung oſcillirt. — Indem wir alſo die Anſchauung bei Seite laſſen, fragen wir, In welchem Falle wird das Denken und Wahrnehmen ein Wiſſen werden? Erſtlich in Bezug auf die Identität der Production. Wenn von gleichen Impreſſionen ausgehend in Bezug auf ein identiſches Syſtem von Denkformen die Gegenſtände ſixirt

werden: dann ist das Wahrnehmen ein Wissen; und wenn von gleichen Denkformen ausgehend für identisch erkannte Impressionen ihnen untergelegt werden: dann ist das Denken ein Wis-

Zweitens in Bezug auf die Ueberzeugung wird offenbar Wahrnehmen ein Wissen sein, wenn ich denke, es giebt Denken, welches diesem Wahrnehmen gleichhaltig, und Denken, wenn ich denke, es giebt ein Wahrnehmen, diesem Denken gleichhaltig ist. Denn dann hört der ur Fortsezung desselben Actes auf, indem eine solche sezung das Wahrnehmen und das Denken dem An- gleich sezt. Also ist ein Wissen alles Denken im wei- inne, in welchem die Differenz des Uebergewichtes der nen verschwunden ist, sei es nun durch wirkliche aufhe- Durchdringung beider Functionen in der Anschauung, oder hndende Voraussezung des identischen Denkens im Wahr- und umgekehrt. Endlich in Bezug auf die Darstellung soluten Zusammenhanges, welcher mit allem Wissen gege- sein soll: so ist klar, daß, in wiefern beides verbunden sein XXVI. auch in einem jeden Wissen der ganze Zusammenhang ge- sein muß. Also in jeder einzelnen Anschauung nicht etwa alle insgesammt, denn dann hörte ihre Einzelheit und Bestimmt- heit auf, aber (z. B. einzelne Kraft, einzelne Gattung) in jeder der Cyclus ihrer innern Modificabilität und der Umfang ihrer äußern Relationen mit gesezt. Dann aber auch eben so, da Denken nur Wissen ist in der Beziehung auf Wahrnehmung, der Gedanke verknüpft mit der Totalität des wahrnehmbaren d jede Wahrnehmung mit der Totalität des denkbaren.

Verhältniß des Wissens zum individuellen enken. Indem nun jedes Denken als Wissen ein solches sein uß auf der Identität der denkenden Subjecte ruhend: so müs- wir, ehe wir zur Aufsuchung der eigenthümlichen Grundla- n desselben fortgehen können, erst sein Verhältniß zum indi- duellen Denken so genau als möglich ausmitteln. Jeder ein-

zelne als solcher ist nur in der Identität und Differenz zu den andern, und wie in der einzelnen Lebenseinheit beides in einander ist: so auch in jedem Act als einem Moment dieses Lebens. Daher ist in jedem Denken Allgemeingültigkeit und Besonderheit, nur in verschiedenem Maaß. Auch in den Geschmacksurtheilen ist allgemeingültiges, nämlich die Begriffe, über deren Anwendung man streitig ist, und auch in der objectivsten Anschauung als lebendigem Moment muß etwas individuelles sein, so daß auch die gleichhaltige als Glied in der Zeitreihe in jedem eine andere ist. Also zunächst entspricht kein Act der Idee des Wissens genau, und ist also auch nur sofern ein Wissen, als wir, wenn auch nicht vollkommen doch in jedem Fall so genau als es erfordert wird, das individuelle von dem allgemeingültigen sondern und uns desselben als solchen bewußt werden können. Wo dies aber übersehen wird, da wird auch das Verhältniß des einzelnen Wissens zur Idee des Wissens ganz verfehlt.

XXVII. Indem wir nun beides als Ineinander voraussezen, müssen wir zunächst nach dem Verhältniß der Beimischung fragen, welches wir aller Analogie nach nicht Ursach haben als gleich vorauszusezen. Deßhalb ist ein Maximum und Minimum zu suchen. Wenn nun jeder Act ein anderer ist als Glied einer andern Reihe, d. h. weil ceteris paribus anderes vergangenes in künftiges in ihm gesezt ist: so wird das Minimum da sein, wo mehrere gleiche Abstammung haben und auf dieselbe Weise entwikkelt werden. Denn die Gleichheit der Abstammung ist ein innere Identität des Daseins, und also ein innerer Grund des Verschwindens der Differenz. Die Probe giebt die Erfahrung, weil bei so Verwandten am meisten vorkommt, daß sie ihre Gedanken gegenseitig errathen. Um das Maximum zu finden, dient zur Richtschnur, daß je mehr das individuelle vorherrscht, um desto weniger man nicht nur sich ausgleichen kann, sondern man versteht sich auch um desto weniger. Also fragt man, Welche verstehen sich am wenigsten? so ist die natürliche Antwort, Die

welche verſchiedene Sprachen reden; und dies iſt kein bloß äußerer Grund, weil jede Sprache nicht nur andere Töne ſondern auch andere Worteinheit und andere Denkformen hat. Mindeſtverwandte Sprachen alſo geben das Maximum der Differenz. Innerhalb derſelben Sprache alſo giebt es verſchiedene concentriſche Sphären gemeinſamer Erfahrung und Principien, und verſchiedene Sprachen haben verſchiedene Ausſchnitte mit einander gemein. Das gänzliche Außereinanderſein kommt nicht vor, weil ſich doch gleich mit dem Bedürfniß auch ein Mittel der Verſtändigung entwikkelt. Und hieran liegt die Autoriſation die Idee des Wiſſens feſtzuhalten, wenngleich kein einzelner Denkact derſelben vollſtändig entſpricht. Wie denn beſonders auch das philoſophiſche Denken anfangs zwar auch nicht über die Sprache hinausſah, hernach aber immer mehr ſich die Aufgabe geſtellt hat die Beſchränkung derſelben zu vernichten. Wir ſezen alſo das allgemeingültige in dem differenten immer voraus und unſer Ziel iſt, es möglichſt rein darzuſtellen. — Verhältniß des tranſcendentalen Grundes zur Individualität.

In dem tranſcendentalen Theil unſerer Aufgabe aber iſt offenbar an und für ſich der Einfluß Null zu ſezen. Denn wir haben das differente als weſentlich gefunden dem wirklichen Wiſſen, ſofern es ein zeitlicher Act iſt und ſofern es durch die Rede vollendet wird; was wir aber hier (§. 127.) ſuchen, iſt etwas vor jedem zeitlichen Act, und an ſich auch etwas unausſprechliches, ſo daß wir nur in der Einkleidung uns würden vor dem individuellen zu hüten haben. Iſt nun der Einfluß am Zielpunkt Null: ſo muß er auch deſto mehr verſchwinden, je mehr wir uns dieſem nähern, und wir müſſen alſo von dem gegebenen Wiſſen aus ſo rükwärts gehen, daß dieſer Einfluß ſich zugleich verringert.

Das tranſcendentale iſt zu ſuchen von der Ueberzeugung aus.

Hiernach haben wir zu beurtheilen, von welchem Merkmal

zelne als ſolcher iſt nur in der Identität und Differenz zu den anderen, und wie in der einzelnen Lebenseinheit beides in einander iſt: ſo auch in jedem Act als einem Moment dieſes Lebens. Daher iſt in jedem Denken Allgemeingültigkeit und Beſonderheit, nur in verſchiedenem Maaß. Auch in den Geſchmacksurtheilen iſt allgemeingültiges, nämlich die Begriffe, über deren Anwendung man ſtreitig iſt, und auch in der objectivſten Anſchauung als lebendigem Moment muß etwas individuelles ſein, ſo daß auch die gleichhaltige als Glied in der Zeitreihe in jedem eine andere iſt. Alſo zunächſt entſpricht kein Act der Idee des Wiſſens genau, und iſt alſo auch nur ſofern ein Wiſſen, als wir, wenn auch nicht vollkommen doch in jedem Fall ſo genau als es erfordert wird, das individuelle von dem allgemeingültigen ſondern und uns deſſelben als ſolchen bewußt werden können. Wo dies aber überſehen wird, da wird auch das Verhältniß des einzelnen Wiſſens zur Idee des Wiſſens ganz verfehlt.

XVII. Indem wir nun beides als Ineinander vorausſezen, müſſen wir zunächſt nach dem Verhältniß der Beimiſchung fragen, welches wir aller Analogie nach nicht Urſach haben als gleich vorauszuſezen. Deßhalb iſt ein Maximum und Minimum zu ſuchen. Wenn nun jeder Act ein anderer iſt als Glied einer andern Reihe, d. h. weil ceteris paribus anderes vergangenes und künftiges in ihm geſezt iſt: ſo wird das Minimum da ſein, wo mehrere gleiche Abſtammung haben und auf dieſelbe Weiſe entwikkelt werden. Denn die Gleichheit der Abſtammung iſt eine innere Identität des Daſeins, und alſo ein innerer Grund des Verſchwindens der Differenz. Die Probe giebt die Erfahrung, weil bei ſo Verwandten am meiſten vorkommt, daß ſie ihre Gedanken gegenſeitig errathen. Um das Maximum zu finden, dient zur Richtſchnur, daß je mehr das individuelle vorherrſcht, um deſto weniger man nicht nur ſich ausgleichen kann, ſondern man verſteht ſich auch um deſto weniger. Alſo fragt man, Welche verſtehen ſich am wenigſten? ſo iſt die natürliche Antwort, Die,

man im Denken diſſentirt, ſich über das Wahrnehmen zu verſtändigen ſucht, und umgekehrt. Gehen wir nun darauf zurükk, daß wir für uns und für einander die Identität ſind des Denkens und des gedachten oder Seins, indem wir denkendes Sein ſind und ſeiendes Denken: ſo iſt offenbar, daß die intellectuelle Seite im ſeienden Denken das Denken iſt, und die organiſche im denkenden Sein das Sein, weil nämlich mittelſt der organiſchen Seite jeder afficirend iſt und afficirt und mittelſt der intellectuellen in ſich ruhend als denkenwollend ohne wirkliches Denken. Daher iſt nun der Gegenſaz von beidem auch ein Gegenſaz im Sein, und da das Sein nur iſt für uns in Bezug auf das Denken: ſo iſt nun dieſer Gegenſaz auch der höchſte für uns, ſo daß er alles Sein, was im wirklichen Denken vorkommen kann, erſchöpft. Wir nennen ihn in dieſer Beziehung den Gegenſaz des realen und idealen, und denken uns unter dem realen das Sein, ſofern es im Denken dem Bilde zum Grunde liegt als ein ſtätiges gegebenes, unter dem idealen das Sein, wie es im wirklichen Denken dem Begriff zum Grunde liegt als lebendige Entgegenſezung. Und die allem Wiſſen zum Grunde liegende Vorausſezung iſt nun die Gleichſezung beider Glieder des Gegenſazes, daß nämlich das reale Sein als äußerliches ſtätiges, und das ideale Sein als innerliches ſich entgegenſezendes beide daſſelbe ſind, nur auf andre Weiſe.

Was wir alſo hier dem Wiſſen zum Grunde legen, das XXIX.
verhält ſich zu dem dem bloßen Denken zum Grunde gelegten *), wie das erfüllte zum leeren. Das bloße Sein ohne einen Gegenſaz mitzuſezen iſt leer, deshalb nur Gedankengrenze; das durch einen höchſten Gegenſaz, der zugleich Quelle vieler untergeordneten ſein kann, zuſammengefaßte Sein iſt ein erfülltes. —

Raum- und Zeiterfüllung als Bild des idealen und realen.

*) Vergl. oben XXII.

Wir sind aber zu diesem Gegensaz auch auf demselben Wege gekommen, also unter der Form des Denkens im engeren Sinn; soll nun der Gegensaz ein Wissen sein: so muß ihm etwas entsprechen, wozu wir auf dem organischen Wege gelangen unter der Form der Wahrnehmung. Also anfangend von dem Gegenstükk des bloßen Seins ist die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Eindrükke ein stätiges, d. h. worin jede Trennung nur Willkühr ist. Wenn nun getrennt werden soll nach Analogie: so ist das dem Sein entsprechende die Raumerfüllung, und das dem Denken entsprechende die Zeiterfüllung; denn diese enthält die Auffassung, in jenen aber verweisen wir das, was zu der Auffassung als leidendem das thätige ist. Absolut läßt sich beides nicht trennen, aber das Maximum des Gegensazes ist, wenn das eine kann als Minimum gesezt werden und das andre als Maximum, weil nämlich der absolute Gegensaz wäre, wenn eins gesezt wäre und das andere nicht gesezt. Also jeder Zeitmoment bezieht sich auf eine unendliche Raumerfüllung, jeder Raumpunkt auf eine unendliche Zeiterfüllung. Offenbar aber ist die Auffassung das im Wahrnehmen, was dem Denken entspricht, die Zeiterfüllung also das ideale; die Einwirkung dasjenige, was dem Sein entspricht, und wodurch sich eben die Auffassung als ein gegenständliches wahrgenommenes bezieht, also der Raum als reale. Wenn also Zeiterfüllung zu Raumerfüllung, wie ideal zu realem: dann auch die unbestimmte Mannigfaltigkeit unter diesem Gegensaz gefaßt zu dem Sein unter jenem Gegensaz gefaßt, wie der organische Pol zum intellectuellen; also wie Bild zum Begriff. Denn wo die intellectuelle Seite überwiegt, da dominirt das Zusammengreifen des entgegengesezten; wo die organische Seite überwiegt, da dominirt das Bild, d. h. die Begrenzung des stätigen. Je mehr nun beides approximirt und die lebendige Entgegensezung als Zeiterfüllung gebildet wird und die Raumerfüllung als denkbares entgegengesezt, um desto mehr wird die Gleichsezung selbst lebendige Anschauung.

Verhältniß des höchsten Gegensazes zur transcendentalen Aufgabe. XXX.

Indem nun aber dieser Gegensaz wegen des Vorhandenseins in den zwei entgegengesezten Formen als ein wirkliches Wissen erscheint: so ist er nicht das geforderte transcendentale, welches in keinem wirklichen Denken vorkommt.

a. **Als Grundlage des Zusammenhanges.** Sehen wir darauf, daß das einzelne adäquate Wissen bedingt ist durch den Zusammenhang alles Wissens, und also die Grundlage von jenem auch die Grundlage von diesem sein muß, und wir denken uns im höchsten Gegensaz und seiner Zusammenfassung alle untergeordneten mit ihrer Zusammenfassung, und eben so von der ursprünglichen Zeitbestimmung aus der allgemeinen Raumerfüllung und der ursprünglichen Raumbestimmung aus der allgemeinen Zeiterfüllung aus in allen successiven Bestimmungen begriffen, und reduciren immer beide Seiten auf einander: so ist alsdann die Totalität des Wissens und zwar im absoluten Zusammenhang, sowol dem stätigen als dem der Entgegensezung, gegeben. Diese Totalität ist also in unserm Ergebniß implicite mitgesezt, d. h. also wirklich nicht mitgesezt, aber so, daß im obigen die ganze Bedingung dazu enthalten ist. Von dieser Seite also wäre die Aufgabe gelöset. —

b. **Als Grundlage des einzelnen Wissens.** Was aber das einzelne Wissen betrifft: so ist sie nicht gelöset, wenn und sofern das gefundene ein wirkliches Wissen ist. Nun ist alles daran Wissen, außer das vorausgesezte Sein an sich (die Gedankengrenze), worin der Gegensaz zusammengefaßt ist. Diese ist das transcendente, welches also hier nur nicht von dem wirklichen Wissen gelöset ist. Also ist die Aufgabe unvollkommen gelöset *). (? Warum aber? da ja was kein wirkliches Denken ist, auch niemals an und für sich vorkommen kann.)

*) Vorles. Das eigentlich transcendentale haben wir noch nicht; denn es

Aufsuchung dessen, was in der transcendentalen Seite der formalen entspricht.

Nun aber fehlt uns auch der Form nach noch etwas. Denn sofern in gewisser Hinsicht die transcendentale und formale Seite dasselbe sein sollen, muß in jener etwas sein, was dieser entspricht und sie darin repräsentirt, und dies ist aufzusuchen, aber auch als etwas außer dem wirklichen Denken vorkommendes. Jene Identität aber war nur unter der Bedingung möglich, daß jedes Wissen selbst schon ein verknüpftes sei, und wir müssen also, um das diese Eigenschaft begründende in der Grundlage zu finden, **das Wissen als verknüpftes** betrachten.

Begriff und Urtheil. Im Zustande streitiger Vorstellungen finden wir nur zweierlei streitig, Begriffe und Urtheile; alles andere ist nur Ausgleichung. Begriff ist Verknüpfung von Merkmalen, Urtheil ist Verknüpfung von verschiedenartigen Begriffen. Wollen wir nun freilich diese Duplicität ansehen als die Formen des Wissens, sofern es ein verknüpftes ist, erschöpfend: so hätten wir dazu kein volles Recht, und stellten mithin unser Verfahren unter eine neue Bedingung. Nämlich alles folgende würde nur gültig sein, sofern es keine andern gäbe, und wir müßten also anheimstellen, ob jemand uns andere brächte. Daher also ist es besser, die Frage gleich zu stellen, **ob dies alle Formen des Wissens sind.** Wobei nur zu bemerken 1. die Bezeichnungen sind von der intellectuellen Seite hergenommen, und es versteht sich, daß ihnen auf Seite der Wahrnehmung entsprechen muß; **was** aber, interessirt uns hier nicht, da wir überwiegend im intellectuellen Prozeß begriffen sind. 2. Das Verfahren kann kein anderes sein, als daß wir beide

---

ist in einer Verbindung, die wir nicht zu lösen wissen, ohne noch einen andern Weg einzuschlagen. Wir haben das Denken bisher immer nur an sich betrachtet ohne es zu zerlegen; jezt wollen wir es weiter betrachten in sich selbst, weil wir zur Vollendung des vorigen noch eines neuen bedürfen, was sich uns nur durch die Unterscheidung entwikkeln kann.

in ihrem Unterſchied als Endpunkte ſezen und fragen, was außerhalb derſelben läge, ob das noch ein Denken ſein könnte. 3. Es muß nicht nur kein anderes Wiſſen geben, ſondern auch kein anderes Denken, denn der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und anderem Denken liegt nicht in der Form an ſich; ſondern gäbe es noch ein Denken, was weder Begriff noch Urtheil wäre: ſo müßte auch unter dieſer Form gewußt werden können.

Nach §. 138—143. Zu §. 138. Minimum des Begriff und Maximum des Urtheils als Grenze gegen die benachbarten Functionen beſtimmen den Umfang des Denkens. Zwiſchen ihnen giebt es auch nichts, weil Begriff überall das beharrliche und Urtheil den Wechſel repräſentirt, zwiſchen welchen beiden es nichts giebt. — Man könnte ſagen, das Wiſſen im Urtheil ſei nicht ſowol die Concluſion, als ihre Auflöſung in die Säze. Allein dieſe iſt ſelbſt wieder ein Urtheil. Carl's, des Menſchen, Sterblichkeit folgt aus aller Menſchen Sterblichkeit. XXXI.

§. 139. habe ich ausgelaſſen, da ich noch zu Anfang wiederholt, wie wir gegenwärtig darin begriffen wären das Wiſſen als verknüpftes zu betrachten, um das tranſcendente auch auf das formale beziehen zu können.

§. 140. per se.

§. 141. Dies gilt nicht nur vom Subject ſondern auch vom Prädicat, wenn dieſes beſtimmbar iſt. Z. B. Fettglanz ſtatt Glanz überhaupt: ſo iſt der Begriff zwar enger, aber es iſt doch überhaupt mehr begriffen, indem im Begriff Fettglanz auch die andern Arten beſtimmt ausgeſchloſſen und alſo entgegengeſezt ſind, wogegen im allgemeinen Begriff Glanz die Modificabilität nur als eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geſezt, alſo nicht begriffen iſt. —

Zu §. 142. Der Begriff von der bildlichen Seite, weil ſchon der Einheitsbeſtimmung (z. B. Etwas glänzt) ein Urtheil zum Grunde liegt. Aber auch von der Formelſeite;

denn die Entgegenſezung kann nur durch ſcheidende und au
ſchließende Urtheile bewirkt werden.

Zu §. 143. Die niedrigſte Stufe ruht nur auf eine
Urtheil; der Begriff, der nach Maaßgabe ſeiner Form den G
genſtand erſchöpft, muß ein ganzes Syſtem von Urtheilen v
ſich her haben.

XXII. Nach §. 144—154. Zu §. 144. Der Kreis iſt nur e
ner, wenn man das Wiſſen zeitlich betrachtet, weil man näml
nicht weiß, mit welchem von beiden man anfangen kann. I
und für ſich ſagt es nur gegenſeitige Abhängigkeit aus. D
Kreis als ſolcher löſt ſich in den zwieſachen poſitiven Inh
daß 1. vorwärts von jedem gegebenen Punkte nur in Ver
dung mit der andern jede Form kann vervollkommnet wer
2. rükkwärts hinter jedem gegebenen Punkt ein ſolcher liegt, w
das Bewußtſein nur eine verworrene Indifferenz von Begr
und Urtheil iſt. Hiezu iſt die Formel Etwas glänzt ſch
Annäherung. Die Geſchichte unſeres Bewußtſeins beſtätigt di
ſes, indem jedes mit der Verworrenheit anfängt. —

Wir betrachten nun Begriff und Urtheil jedes
in wiefern es wieder ein mannigfaltiges ſein kann.

Zu §. 145. Die ſchwebende Einheit iſt uns überall i
Zuſtand ſtreitiger Vorſtellung gegeben. Sie liegt aber auch
im Ineinander beider Functionen. Jeder wirkliche Begriff i
vermöge ſeiner organiſchen Seite als ſtätig ein völlig beſtimmt
wovon nur aufgeſtiegen werden kann, und vermöge ſeiner int
lectuellen ein höheres, weil die Entgegenſezung auf manchf
Weiſe verbildlicht werden kann.

Zu §. 146. Auch von dem einzelnen Dinge giebt es einen
vollkommneren oder unvollkommneren Begriff, je nachdem e
auf einem vollſtändigen Cyclus von Urtheilen ruht, oder nicht
Erſcheint nun auch dieſer als ein höherer: ſo iſt der Saz all
gemein.

Zu §. 147. Wenn ich aber nun unterſcheide das ruhende

(bestimmte) Insect, und das kriechende: so ist dies eigentlich kein Begriff mehr, sondern nur ein verlarvtes Urtheil, und der Begriff als niedrigster geht aus in eine unendliche Menge solcher Urtheile. Nun aber kann man, eben deshalb weil der Begriff des einzelnen Dinges auch noch kein absolut niedrigster ist, dasselbe auf jeder Stufe wiederholen. Auch der Begriff der Gattung kann als niedrigster angesehen werden, und geht dann in eine bloße Unendlichkeit von Urtheilen aus. Z. B. Hund verschiebt sich mit verlängertem Leibe und erhöhten Beinen zum Windhund, wo die Urtheile allerdings dem Begriff der Arten gleichgelten aber die Form der Entgegensezung verlieren.

Zu §. 148. Das Maaß des Ausschließens ist das Maaß des niedern. Der Begriff Ding schließt noch aus, weil das Denken als Beziehung auf das Sein im Ding als solchen nicht gesezt ist.

Zu §. 149. Steigen wir höher hinauf: so ist das Sein, sofern das Bezogenwerden auf das Denken ausgeschlossen also das Denken mit hineingesezt ist, kein Begriff mehr, weil die bestimmte Einheit darin fehlt, und es bleibt nur übrig eine Möglichkeit von unendlich vielen Urtheilen, durch welche bestimmte Einheit gesezt und die Beziehung wieder hergestellt wird. (?) Der Begriff als Sein, an welchem entgegengesezt werden kann, ist nur ein uneigentlicher Begriff. Eben das kann nun auf jedem Punkte geschehen. Wenn ich z. B. keinen höheren Begriff sezen will, als Hund: so kann ich nur übergehen in die Totalität der coordinirten Begriffe. Allein sofern diese nicht aus dem höheren Begriff des Thiers durch Entgegensezung sollen abgeleitet sein: so sind sie nur Urtheile, (NB. dies scheint mir weder so, noch so wie es §. 150. und 151. vorgetragen ist, völlig auf dem reinen zu sein) und zwar negative, was der Hund nicht ist.

Berichtigender Zusaz zum lezten. 1. Der Begriff Ding ist XXXI
noch ein niederer Begriff. Jeder niedere ist ein solcher, in sofern mehr in ihm entgegengesezt ist; der niedere kann in ei-

nen höheren verwandelt werden, wenn Entgegenſezung aufgehoben wird. Im Begriff Ding kann noch die Entgegenſezung von Gedanken uud Gegenſtand aufgehoben werden; alſo iſt er noch ein niederer. 2. Der höhere aber iſt kein wirklicher mehr. Wenn ich Beziehung auf das Denken wegnehme: ſo hat dann auch das Denken keine Beziehung mehr auf das Sein. Alſo wird dies nicht mit Ueberzeugnng an und für ſich gedacht. Iſt aber dieſe Beziehung weggenommen: ſo iſt im Sein auch keine beſtimmte Einheit mehr, als welche aus dieſer Beziehung hervorgeht. 3. Der Form nach lautete er, Das Sein mit aufgehobener Entgegenſezung. Dies iſt verkapptes Urtheil. In dem Urtheil aber iſt eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen geſezt, weil die Entgegenſezung unendlich mannigfaltig iſt. Die Begriffslinie endet alſo nach oben ebenfalls in eine Unendlichkeit möglicher Urtheile, welche aber negativ, alſo auch kein wirkliches Denken ſind.

Das Sein mit aufgehobener Entgegenſezung iſt alſo kein wirkliches Wiſſen, weil es weder Begriff noch Urtheil iſt, und wir nur dieſe Arten kennen. Es ſchien uns ein Wiſſen, weil wir es der Identität der Raum- und Zeiterfüllung gleichſtellten. Allein dieſe iſt auch kein wirkliches Wahrnehmen, ſondern nur die Vorausſezung, auf welche alle wirkliche Wahrnehmung bezogen wird. Indem es alſo tranſcendente Vorausſezung bleibt: ſo fragt ſich, Haben wir durch die zweite Betrachtung gewonnen, was uns bei der erſten fehlte, nämlich die Beziehung auf die formale Seite? Antwort, Ja. Es ſagt uns nämlich daß jede Annäherung zum Wiſſen eine Entfernung iſt von der verworrenen Indifferenz, alſo eine Spannung des Gegenſazes zwiſchen Begriff und Urtheil, und dies iſt alſo Beziehung der tranſcendenten Vorausſezung auf die Verknüpfung. Dieſe iſt aber auch ſelbſt in jene aufgenommen, weil ſie überall als der Uebergang von Begriff zu Urtheil erſcheint.

Dieſes Reſultat haben wir zwar erſt von Seiten des Be-

griffs gewonnen, und müſſen nun erſt ſuchen es auch von Seiten des Urtheils zu gewinnen.

Zu §. 155. Wenn uns das Urtheil auch ein zwiefaches werden ſoll: ſo müſſen wir Minimum und Maximum aufſuchen. Da nun Urtheil Beziehung zweier Begriffe iſt: ſo dürfen ſie nicht dieſelben ſein, aber auch nicht entgegengeſezt. In beiden Fällen iſt das Urtheil Null. Alſo partielle Identität und Entgegenſezung verbunden. [Das Urtheil deſto größer, je geringer die Identität (?)] *). Man kann aber auch von der Beziehung ausgehen. Die Beziehung darf nicht das Weſen aufheben, ſie darf auch nicht das Weſen ſelbſt ſein **). Alſo die Möglichkeit derſelben muß im Weſen liegen. Z. B. Im Begriff Hund muß der Begriff Beweglichkeit liegen, d. h. die Möglichkeit des Laufens; aber der Inhalt des Urtheils, Der Hund läuft, kann nicht im Begriff ſelbſt geſezt ſein. Jenes iſt das uneigentliche Urtheil, weil ich dadurch nichts erkenne, als was in der Begriffsbildung ſchon erkannt iſt. Dieſes das eigentliche, weil es eine im Begriff nicht geſezte Verknüpfung enthält. Jenes iſt XX
als Erkenntniß kleiner, dieſes größer. Der Gegenſaz iſt aber deßhalb ein fließender, weil daſſelbe Urtheil beides ſein kann, je nachdem der Begriff iſt. Der unvollkommenſte Begriff läßt den meiſten freien Spielraum für eigentliche Urtheile. Der vollkommenſte Begriff hat alles in ſich aufgenommen, (z. B. der Begriff Hund die Beweglichkeit in ihrer beſtimmten Art und ihrem Grade, item die Differenz der Größe und der Farben), und es bleibt für das eigentliche Urtheil nichts übrig als das Individuum und der Moment. (Jezt läuft der Hund; dieſer Hund läuft.)

Es fragt ſich nun, wie weit dieſes gehen kann. Und das geht hervor aus §. 157—163., indem man den Gehalt des Ur-

---

*) Siehe unten XXXIV.

**) Oder ſo, Die Urtheilsverknüpfung darf nicht die Begriffsverknüpfung ſelbſt ſein, aber auch dieſe nicht aufheben. Randbemerkung.

theiles zuerſt von Seiten des Subjects und dann von Seiten des Prädicats betrachtet.

Zu §. 157. Bei einem Prädicatsbegriff fragt man gleich danach, worin er geſezt iſt; bei einem Subjectsbegriff, was darin geſezt iſt.

Anmerk. 1. Man kann einem Prädicatsbegriff die Form eines Subjectsbegriffes geben, beſonders wenn darin noch etwas näher beſtimmt ſein ſoll. Das Weſen bleibt dadurch ungeändert.

2. Auch bei dem Subjectsbegriff kann man fragen, worin er geſezt iſt, nämlich als niederer in welchem höheren. Allein dies iſt auch nur Form und kann nur vorkommen, wenn der Begriff nicht von beiden Seiten conſtruirt iſt. (NB. Das Marginale wegen des Particips verſtehe ich nicht mehr.)

Zu §. 158. Der Saz klingt barokk. Die Totalität des Nichtſeins iſt auch zu viel geſagt. Denn damit wäre auch alles entgegengeſezte mit in die Prädicate geſezt. Alſo nur die Totalität des bloßen Nichtſeins oder des partiellen.

Zu §. 159. Oder nach §. 157. ausgedrükkt, Jedes Urtheil ſagt aus, wie in einem ein anderes geſezt wird. Es kann aber deſto mehr in jedem Urtheil geſezt werden, je weniger in dem Subject ſchon vor dem Urtheil (d. h. als Begriff) geſezt iſt, und umgekehrt, wie dies in §. 160. aufgenommen iſt.

Zu §. 160. Die abſolute Verringerung der Sezbarkeit durch Urtheil iſt die gänzliche Vernichtung derſelben, und dann muß alſo alles Sein im Subject ſchon als Begriff geſezt ſein.

Zu §. 161. 162. Hier iſt noch ein verdächtiger Schein von Erſchleichung in dem Uebergehen von der Einheit des Prädicats zur Vielheit der Prädicate. Aber aus eben dem Grunde, weil die abſolute Verringerung des Urtheils nur in Einem Subject ſein kann, weil nämlich, wenn viele geſezt ſind, jedes noch einen Theil ſeines Seins in einem andern haben kann, und alſo auch noch geurtheilt wird: aus eben dem Grunde iſt die abſolute Vergrößerung des Urtheiles nur in der Allheit der Prädicate. Denn wenn Ein Prädicat in unendlich vielen Subjecten iſt, iſt doch

von Allen nur Eins und daſſelbe auszuſagen, und nur wenn von Allen Alles auszuſagen iſt, haben wir das abſolute Maximum des Urtheilens. Die Subjecte ſind dann (Null = Minimum) ſo wenig geſezt, daß in keinem etwas geſezt iſt, wodurch irgend ein eigentliches Urtheil aufgehoben würde, und dies iſt in §. 163. aufgenommen.

Wenn nun das abſolute Subject kein Begriff mehr iſt, we- XXXV
der von Seiten der organiſchen Function, weil es nicht aus einem größeren herausgenommen iſt, noch von Seiten der intellectuellen, weil es durch keinen Gegenſaz beſtimmt iſt, und eben ſo auch die Unendlichkeit der Prädicate, weil jedes in allem geſezte auch aus keinem herausgenommen und keinem entgegengeſezt iſt: wie verhalten ſich die Denkgrenzen des Urtheils und des Begriffs gegen einander? Antwort (Zu §. 164.) 1. Das Sein mit aufgehobenem Gegenſaz verhält ſich zum abſoluten Subject, wie der unvollkommne Begriff zum vollkommnen. 2. Eben ſo verhält ſich die unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile zur Totalität der Prädicate. 3. Beide gleichnamige ſind identiſch und verhalten ſich zu einander, wie die intellectuelle Seite zur organiſchen.

Erläuterungen hierüber. Zu §. 165. 1. Daß ich die organiſche Grenze die abſolute Mannigfaltigkeit des Erſcheinens nenne, iſt ſprachgemäß. Denn Erſcheinen wird immer nur von von dem, was aus der organiſchen Function hervorgeht, gebraucht; ſelbſt was wir innere Erſcheinung nennen, führen wir auf organiſche Function zurükk, nur daß ſie nicht von außen ſondern von innen afficirt iſt, und alſo nur mit Unrecht auf etwas äußeres bezogen wird. Dann wird auch wenn wir etwas Erſcheinung nennen zweifelhaft gelaſſen, ob es etwas für ſich ſeiendes ſei, oder nur etwas in einem andern. Ja bei einer bloßen Erſcheinung präſumiren wir immer das erſte *); und ſo

*) lezte

deutet also der Name auf die Natur des Prädicates. 2. Das Verhältniß des unvollkommnen Begriffs zum vollkommnen ist hier auch nur Form, weil keines ein wirkliches Denken ist, gründet sich aber darauf, daß das absolute Subject den ganzen Urtheilsprozeß und also auch Begriffsprozeß (welche alle wieder in Actionen müssen aufgelöst sein) voraussezt. Das unentgegengesezte Sein aber ist die bloße Negation des wirklichen Denkens und sezt keine bestimmten Begriffe oder Urtheile voraus. Eben so auf der andern Seite. Die Gemeinschaftlichkeit des Seins ist die allgemeine das Für sich gesezтsein aufhebende Wechselwirkung und sezt alle Urtheile als wirklich gebildet voraus; die unbestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile aber ist die Negation des Urtheils und damit auch des Begriffs, und ist also das schlechthin unvollkommne als Grenze dargestellt.

XXXVI. In wiefern wir nun hieran das früher vermißte, nämlich die Beziehung auf die formale Seite unserer Aufgabe, gewonnen haben, geht aus folgendem hervor. Jeder Begriff, sofern er unvollkommen ist, sezt er noch ein Sein ohne Entgegensezung. Denn wenn er unvollkommen ist: so ist noch manches in seinem Gegenstande enthaltenes in ihm nicht aufgenommen. Aber es kann auch nicht das Gegentheil davon aufgenommen sein, sonst wäre er nicht nur unvollkommen sondern falsch. Also ist das nichtaufgenommene und dessen Gegentheil gar nicht in ihm entgegengesezt. Jeder Begriff, sofern er vollkommen ist: so ist alles prädicable in ihn aufgenommen; er trägt also die Form des absoluten Subjects an sich und ist von demselben nur durch die Größe unterschieden. Nun ist jeder wirkliche Begriff sowol vollkommen als unvollkommen. Die eine Grenze bezeichnet also seine positive Seite, die andre seine negative. Beide Grenzen sind also identisch, sofern sie das wirkliche Denken zum Gegenstande haben; jede aber für sich bezeichnet nur die eine Seite **in abstracto** und ist kein wirkliches Denken. Beide aber aufeinander bezogen bezeichnen die Methode des Fortschreitens in der

: immer nur etwas momentanes. Kein Ding iſt Urſach,). bewirkt einen beſtimmten Erfolg, nur durch ſein Sein, ern durch ſein Irgendwie beſtimmtſein, welches nicht in ihm gegründet iſt, alſo in wiefern anderes in ihm geſezt iſt. Eben uch jedes thätige, ſofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird einer Thätigkeit auf anderes beſtimmt, und es entſteht alſo neue Urſächlichkeit. —

An dieſem Syſtem hat übrigens alles Antheil, was in ei- Subject geſchieht. Denn auch das im Weſen liegende, r. Blühen vor der Frucht bei der Pflanze, iſt doch ſeiner ichkeit nach nicht durch das Weſen, ſondern durch anderes, z. B. durch die atmoſphäriſchen Verhältniſſe beſtimmt. — (§. 194. hon oben vorgekommen). —

Zu §. 195. 196. Parallel den einſeitigen Anſichten des ismus und Idealismus ſtoßen wir hier auf dieſe beiden glich antiken Anſichten. Der Fluß bezieht ſich offenbar auf Urtheilsgebiet, weil beide im räumlichen und zeitlichen ver- in beiden aber muß es eine Continuität der Veränderung n, weil ſonſt die Zeit leer wäre und das Leben ſelbſt keine inuität hätte. Daß ſich das Stehen auf den Begriff be- iſt auch klar; denn wenn wir dieſes Gebiet dem Urtheil gegenſezen, müſſen wir auch die Erſcheinung als untergeord- Kraft ſezen. Dieſe aber als ſolche iſt nach unſerer Erklä- in ſich eingeſchloſſen, weil ihr Wirken nicht allein von ihr eht, und ſie enthält ihre Zuſtände nur der Möglichkeit nach, allezeit gleichmäßig und unzeitlich. Beide Säze ſind nun , aber nur beſchränkt. Denn das Gebiet des eigentlichen eils kann doch nur uneigentlich auf Begriff zurükkgeführt en, und ſo giebt es auch immer eine Stufe der Begriffs- ung, welche vor dem Urtheil hergeht und innerhalb der es Urtheil giebt. Ohnerachtet dieſer Begrenzung iſt doch 95. vollkommen wahr. Denn Urſach und Wirkung ſind er nur an den erſcheinenden Kräften; und wenn das todte

in ihrer Totalität dieselben sind, und also auch jedes in der einen unter etwas in der andern kann subsumirt werden; und dies beruht auf der Idee des absoluten Subjects, in welchem der Gegensaz zwischen dem denkenden und gedachten aufgehoben ist. Dies erstrekkt sich aber zugleich auch über das Gebiet des Urtheils. Denn die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins ist nur in dem absoluten Subject, und in diesem also eben so gut der Gegensaz zwischen Urtheil und Thatsache, worauf allein das eigentliche Urtheil sich bezieht, als der zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben. Wenn nun nicht in unserm Urtheilen dasselbe gesezt ist wie in der realen Gemeinschaftlichkeit des Seins, und in dieser alles Urtheilen selbst als Thatsache mit enthalten: so ist alles Denken nur willkührlich, und es besteht kein Unterschied zwischen dem bloßen Denken und dem Wissen. Das Urtheilen aber ist der organischen Function näher, wie es zugleich die Quelle ist vom bildlichen im Begriff. Das Begriffbilden ist der intellectuellen Function näher, wie es auch die Quelle ist vom Entgegensezen im Urtheil. Wie nun Begriff und Urtheil auf einander beruhen: so beruhen also auch organische und intellectuelle Function auf einander. Das Wissen beruht darauf, daß die ideale Entwikkelung in der intellectuellen Function, welche in alles bildliche Vorstellen und Urtheilen hineingeht, und die Gesammtentwikkelung der organischen Eindrükke, welche in alles Entgegensezen und Begreifen eingeht, ein und dasselbe ist, wiewol wir diese Selbigkeit nie gehabt im wirklichen Denken sondern immer hinter derselben zurükkbleiben, indem sie nur ist im absoluten Subject und in der absoluten Gemeinschaftlichkeit alles Seins.

Die nächste Anwendung, welche wir hievon machen müssen, ist die, daß ohnerachtet dieser Selbigkeit wir nicht glauben dürfen das Wissen haben zu können in der einen Form ohne die andre, d. h. daß wir uns den Gegensaz von Idealismus und Realismus auflösen.

immer nur etwas momentanes. Kein Ding iſt Urſach, . bewirkt einen beſtimmten Erfolg, nur durch ſein Sein, ırn durch ſein Irgendwie beſtimmtſein, welches nicht in ihm : gegründet iſt, alſo in wiefern anderes in ihm geſezt iſt. Eben ıch jedes thätige, ſofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird iner Thätigkeit auf anderes beſtimmt, und es entſteht alſo neue Urſächlichkeit. —

An dieſem Syſtem hat übrigens alles Antheil, was in ei- Subject geſchieht. Denn auch das im Weſen liegende, . Blühen vor der Frucht bei der Pflanze, iſt doch ſeiner ichkeit nach nicht durch das Weſen, ſondern durch anderes, z. B. durch die atmoſphäriſchen Verhältniſſe beſtimmt. — (§. 194. hon oben vorgekommen). —

Zu §. 195. 196. Parallel den einſeitigen Anſichten des ismus und Idealismus ſtoßen wir hier auf dieſe beiden iglich antiken Anſichten. Der Fluß bezieht ſich offenbar auf Urtheilsgebiet, weil beide im räumlichen und zeitlichen ver- ; in beiden aber muß es eine Continuität der Veränderung ı, weil ſonſt die Zeit leer wäre und das Leben ſelbſt keine inuität hätte. Daß ſich das Stehen auf den Begriff be- iſt auch klar; denn wenn wir dieſes Gebiet dem Urtheil genſezen, müſſen wir auch die Erſcheinung als untergeord- Kraft ſezen. Dieſe aber als ſolche iſt nach unſerer Erklä- in ſich eingeſchloſſen, weil ihr Wirken nicht allein von ihr eht, und ſie enthält ihre Zuſtände nur der Möglichkeit nach, allezeit gleichmäßig und unzeitlich. Beide Säze ſind nun , aber nur beſchränkt. Denn das Gebiet des eigentlichen ils kann doch nur uneigentlich auf Begriff zurükkgeführt en, und ſo giebt es auch immer eine Stufe der Begriffs- ng, welche vor dem Urtheil hergeht und innerhalb der es Urtheil giebt. Ohnerachtet dieſer Begrenzung iſt doch 95. vollkommen wahr. Denn Urſach und Wirkung ſind er nur an den erſcheinenden Kräften; und wenn das todte

der Form der Begriffsbildung und etwas der Form der Urtheilsbildung entspreche, also auf der einen Seite eine Theilung des Seins nach Gegensaz, auf der andern eine Entwikkelung des vereinzelten Seins, nach welcher jedes auf alles wirkt und von allem leidet. — Und hiermit kehren wir nun zur genaueren Betrachtung der transcendenten Voraussezung als solcher zurükk, und lassen ihre Beziehung auf das formale hier ruhen, weil wir sonst gleich zur Behandlung der formalen Seite an sich übergehen müßten *).

XXXIX. Wenn wir in der Auflösung unserer Aufgabe auf eine Denkgrenze gekommen waren, darstellend dasjenige, was wir in jedem wirklichen Denken immer schon hinter uns hatten: so konnten wir auch nur sagen, Dieser entspricht etwas, was uns im wirklichen Leben niemals vorkommt weder als auf uns wirkend noch als von uns leidend, und dies ist nur etwas negatives, wozu wir uns das positive suchen müssen. Dieses positive aber können wir wirklich nur finden, wenn wir von dem dem wirklichen Denken entsprechenden ausgehn und in der Analogie desselben bleiben. Wir bedürfen aber eines solchen positiven Gehalts. Denn wenn der Denkgrenze, von der wir ausgehen, nichts entspricht, dem wirklichen Denken aber, welches wir uns als Fortsezung von jener Denkgrenze aus vorstellen können, entspricht wirklich etwas: so müßte dann das entsprechende aus dem nicht entsprechenden, das Etwas aus dem leeren, geworden sein, welches nicht geht. Also bloß so negativ vorgestellt ist die Denkgrenze nur das dem Denken, welches kein Wissen ist, und sofern es auf die Idee des Wissens gar nicht bezogen ist, vorangehende. Dasselbe gilt auch von der entgegengesezten Denkgrenze. Der

*) Was wir im formalen Theil zu entwikkeln haben, muß sich hier anknüpfen; man muß nämlich so verknüpfen, daß man aus der Identität des Denkens und Seins nie herauskomme. Davon abstrahiren wir aber noch, sondern fassen erst die transcendentale Seite nach ihren verschiedenen Elementen und Folgerungen zusammen. Vorles.

olcher todt, hat keine Freiheit, aber auch keine Nothwendigkeit, und so was wenig Selbſtentwikkelung hat, geht auch wenig in das Syſtem der Cauſalität ein.

Verfolgen wir nun unſre Aufgabe nach dem den Urtheilsgrenzen entſprechenden Sein zu fragen: ſo iſt die bloße Gemeinſchaftlichkeit ganz zuſammenfallend mit der Materie; jedes nicht gezogte iſt die bloße Möglichkeit von anderem beſtimmt zu werden. Daher man auch die Materie als die abſolute Trägheit oder Paſſivität ſezt. (Der phyſikaliſche Sprachgebrauch, die Trägheit der Materie als beſchreiben als ihre Kraft im jedesmaligen Zuſtande zu beharren, iſt die Adulteration auf einem andern Gebiet und nicht hieher gehörig.)

Fragen wir nun nach dem den Urtheilsgrenzen entſprechen- XLV.
den tranſcendenten Sein: ſo iſt offenbar, daß in der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit keine Ausſichſelbſtentwikkelung ſein kann, weil nichts für ſich geſezt iſt, ſondern nur Nothwendigkeit, und die tranſcendente Baſis iſt alſo die gebärende Nothwendigkeit = Schikkſal, aus welchem die Freiheit nur als ein Schein hervorgeht, um immer wieder darin unterzugehen. Darin ſtimmt wol der poetiſche als der philoſophiſche Gebrauch zuſammen. Die Form der Vorſtellung iſt philoſophiſch, weil ſie das urſprüngliche ſucht, aber ſie iſt es nicht ihrem Gehalt nach, weil er auf dem Nichtſein, nämlich der Materie, ruht. Daher auch weſentlich die Anſicht, daß alles aus der Materie geworden ſei, mit derſelben zuſammenhängt.

Die entgegengeſezte Grenze iſt die εὐθανασία des Urtheils und Begriff; denn abſolutes Subject iſt Grenze unter Begriffsform. Hat nun dieſes Subject nichts prädicables außer ſich: ſo iſt es die abſolute Ausſichſelbſtentwikkelung, in Beziehung auf welche es aber auch keine andre giebt, ſondern unter dieſer giebt es überall nur durch die Coordination beſtimmte Nothwendigkeit. Dieſe nur Nothwendigkeit gebärende Freiheit iſt = Vorſehung. Nach §. 199. nun muß aber auch ſchon jeder organiſche Theil des Zuſammenſeins als in einem organiſchen Kraftgebiet aufge-

hend, wenn man ihn nur völlig iſoliren könnte, auf di
Art ein abſolutes Subject ſein. Und da aus ähnlichen Grü
die Idee der natura naturans nicht genügte: ſo kann auch
Vorſehung nicht der Forderung entſprechen.

NB. Was zwiſchen §. 202. und 211. ſteht iſt theils hier
vorweggenommen, theils gehört es mehr zu der
malen Seite zugewendeten vorangegangenen
lung des tranſcendenten, und es muß alſo nun
gangen werden zu der Deduction, wie das
ſcendente wirklich geſezt iſt im Gefühl.*)

XLVI. Es kann unerwartet ſein, daß Vorſehung und
ſo wenig der Forderung entſprechen ſollen, als die
antiphiloſophiſche Formel Schikkſal, und als die
alſo hypophiloſophiſche Formel der natura naturans.
ſich aufklären durch Erwägung der verſchiedenen Art,
unzureichend ſind. Schikkſal und Vorſehung
ſchaftlich deswegen, weil ſie ſich nur auf das
das Gebiet von Urſach und Wirkung beziehen.
aber doch weit vorzüglicher, weil Schikkſal ſich nur
gative Seite ſtüzt. (NB. In wiefern es richtig iſt
Vorſehung als bewußtloſes und bewußtes zu unterſcheiden,
ich dahin geſtellt ſein laſſen und nicht erörtert.) Gott
Natur gemeinſchaftlich deswegen, weil ſie ſich nur
Begriffsgebiet beziehen. Aber Gott vorzüglicher, weil
ein Verhältniß darbietet, wie es auch im wirklichen
kommt. Gott und Vorſehung behalten alſo einen
und es entſteht daraus eine Tendenz ſie gegenſeitig durch
der zu ergänzen. Denn wenn Gott der Vorſehung
die Beziehung auf das ſtehende Sein, und die Vorſehung
der Gottheit zubringt ihre wahre Unbedingtheit: ſo ſind
ergänzt, und dies wird auch in allen natürlichen Theologien
ſucht. Allein es zeigen ſich auch immer Schwierigkeiten,

*) Vergl. LI.

Gott auch der Vorſehung das durch die Materie bedingte mit bringt, was jener Formel eignet, und dadurch verliert nun die Vorſehung von ihrer Unbedingtheit. Alſo Gott und Vorſehung bleiben immer die vorzüglichſten unter jenen Formeln, aber ſie gehen auch nicht zuſammen, ſo wenig als eine von ihnen mit einem andern zuſammengeht, und wir haben alſo eine Quadruplicität gefunden, da wir nur eine Einheit brauchen können.

Es entſteht nun die Frage, Giebt uns dies eine Andeutung von dem tranſcendenten Grunde? und dieſe können wir uns nicht anders als bejahen. Denn es bedarf eines unbedingten zu dem abſolut bedingten Cauſalitätsgebiet, und alſo muß der Urgrund ſich verhalten wie Schikkſal oder Vorſehung, oder wie beides. Nun ſo iſt in der Kraft als ſolcher das Gebiet der Raum- und Zeiterfüllung nicht mit geſezt, und doch bedarf ſie deſſen, um zu erſcheinen. Alſo iſt der Gegenſaz von Kraft und Erſcheinung auch ein Bedingtſein, wozu es eines unbedingten bedarf, und ſo muß ſich der Urgrund verhalten wie Gott oder Natur. Mißlingen iſt uns das Unternehmen alſo nur in dieſer Beziehung nicht als Denkgrenze oder Quelle der Denkformen, ſondern nur als Urgrund des Seins. Und auch dies nur in ſofern, als wir nicht eine Einheit des Ausdrukks gefunden haben. Dieſes aber hat natürlich unüberwindliche Schwierigkeiten, ſo lange wir nur von den Denkformen ausgehen. Denn dann bleiben wir weſentlich in dem Gegenſaz des Denkens und gedachten und können aus der Duplicität nicht hinaus.

Wir finden aber einen Ausweg im Anfang unſrer Aufgabe. Denn im Zuſtande des Streites ſind wir einander und auch jeder ſich ſelbſt die Aufhebung jenes Gegenſazes, nämlich das denkende Sein oder das ſeiende Denken. Wenn wir alſo die bisherigen ſichern Reſultate vorausſezen, nämlich es giebt etwas allem wirklichen Denken zum Grunde liegendes und allem wirklichen Sein zum Grunde liegendes (denn Leugnen des Urgrundes giebt es nicht anders als ſcheinbar, nämlich immer

weiter bis zusammengehörige Urtheile und Einflüsse der entgegensezenden Function eintreten. So kommen wir zum begriffsmäßig bestimmten einzelnen; aber nicht weiter. Wiederholt sich der Prozeß: so kommen wir durch coordinirte einzelne zur Art; wiederholt sich dieser, dann durch coordinirte Arten zur Gattung, und so fort bis zu thierischem und vegetativem Leben. Aber eben so hätten wir vom anorganischen aus durch die Neigung das todte in irgend ein Lebensgebiet mit einzupflanzen zum allgemeinen Leben kommen können, und die Identität von beiden wäre nun das Leben der Erde als Einheit. Und dieses wäre nun, sofern wir mit unserer Wahrnehmung an unsre Erde gebunden sind, die höchste Kraft. In dieser sind nun auch, sofern alles uns bekannte wirkliche Denken ebenfalls in der menschlichen Organisation der Erde eingeschlossen ist, die höchsten Gegensäze eingeschlossen und also außer ihr aufgehoben, und es gäbe auch außer ihr kein Denken, für welches sie Gegenstand wäre, sondern auch dieses Verhältniß wäre ein rein inneres. Was wir eigentlich suchen als das der transcendenten Voraussezung entsprechende im Sein, das ist das unbedingte Sein (Gottheit, höchstes Wesen, absolutes, auch Nichts). Daß dieses nun die Einheit der
XLII. Erde nicht ist, überzeugen wir uns leicht. Eigentlich aber doch nur deswegen, weil die Voraussezung falsch ist und wir nicht ganz an die Erde gebunden sind, wenngleich wir bei den andern Weltkörpern den Prozeß nicht von der Wahrnehmung des einzelnen darauf anfangen können. Dieses aber läßt sich ergänzen durch den Gedanken. So kommen wir auf die Mehrheit der Weltkörper, und, weil wir hier bestimmte Verhältnisse wahrnehmen, auch der Systeme, und zulezt also, wenn wir diese alle als Erscheinungen sezen, auf die Einheit einer weltbildenden selbst nicht erscheinenden Kraft. Es fragt sich, ob diese das unbedingte ist. Dies ist **natura naturans**, wie die Gesammtheit der Erscheinung **natura naturáta**. Die Frage ist zu verneinen. Denn die Kraft ist nicht anders als in der Totalität ihrer Er-

Verknüpfungsprincip ſein, welches wir auch nicht überſehen haben. Aber dies muß zugleich auch gelten für den Urgrund des Seins, zumal das Denken an ſich immer nur der einzelne Act iſt oder die zeitloſe Function, die Verknüpfung aber iſt nur in der Fortſchreitung, und dieſe iſt nur in unſerm Sein, d. h. der Einheit unſrer Momente. Daher denn dieſes auf das vorige zurükkkommt. 3. Wir konnten uns des Denkens nur beſtimmt bewußt werden, indem wir es von andern Functionen trennten. Die am nächſten gegenüberſtehende real immer verbundene war das Wollen. Beide ſind nun auch entgegengeſezt, in ſofern unſer Sein die Verknüpfung verſchiedener Momente iſt. Denn dieſe zerfallen in ſolche, worin das Bewußtſein das überwiegend leidende iſt, unter welche auch das Denken gehört ſeiner organiſchen Veranlaſſung nach, und worin das thätige, d. h. Wollen. Daher nun auch phyſiſches und ethiſches Wiſſen.

Anticipirende Digreſſion über das heuriſtiſche Verfahren, XLVIII welches eintritt, ſo oft eine Gedankenreihe relativ abbricht. Dieſes beruht darauf, daß wir die Ergänzung in demjenigen ſuchen müſſen, was dem bisherigen Anknüpfungspunkte relativ entgegengeſezt iſt. So iſt das Wollen dem Denken entgegengeſezt als Function, und die formale Seite iſt relativ entgegengeſezt der tranſcendentalen, und ſo wird sub 1. auf den Gegenſaz zwiſchen Denken und Sein zurükkgegangen. Die Wahl nun zwiſchen den drei Punkten ſcheint auch ſchwierig und willkührlich. Wir müſſen uns aber denken, da ſie uns alle gleich gegeben ſind, daß wir ſie auch alle gleich verfolgen müſſen und es ſich eigentlich nur um den Vorrang handelt. Hier alſo kein anderer Grund als dasjenige zu wählen, was uns das ſchnellſte Reſultat und die wenigſten Hinderniſſe verſpricht. Ich ſchlage vor die Function des Wollens. Denn in dieſer haben wir das zuerſt genannte auch, weil wir nämlich wollend, d. h. auf andre wirkend in andre unſer Sein hineinlegend, eigentlich ſind. Wenn wir nun im zweiten auch das erſte ſchon haben, und das dritte

bildend. Die eine Form ist also eben so unvollkommen *), und wenn **natura naturans** uns die Einheit im transcendenten bewahrt: so ist sie nicht transcendent genug; bei Gott und Materie aber kommt man aus der Duplicität nicht heraus. Doch haben wir uns hieraus die Entstehung mehrerer Vorstellungsweisen des transcendenten erklärt.

XLIII. Eben so ist nun zu Werke zu gehen auf der Seite des Urtheils, um zu sehen, was den aus seiner Begrenzung hervorgegangenen transcendenten Voraussezungen als transcendentes Sein entspricht. Der Gang wie oben.

Zu §. 189. Daß auch die Identität der organischen Function an sich nicht bestimmt, liegt in zweierlei. 1. In jedem Moment sind unendliche Veränderungen, von denen der eine dieses, der andere jenes wahrnehmen kann. 2. Auch bei gleichen Affectionen kann der vorhergegangene Zustand ganz andre Urtheile hervorbringen. Daher (§. 190.) das gleiche der Beziehung immer mit von dem frühern Denkprozeß abhängt. (Vergl. §. 192.)

Zu §. 191. Beruht auf dem vorigen. Jeder kann das wahrgenommene des andern in seinen Gedankengang verweben. Das ganze Urtheil, bei welchem immer auch Begriffsthätigkeit mitwirkt, kann nur übertragen werden, sofern diese leztere gleich ist. Daher kann man auf der andern Seite sagen, Jeder muß selbst auslegen.

Zu §. 192. In wiefern dieser Anspruch begrenzt wird durch den individuellen Factor, darauf darf hier nicht Rükksicht genommen werden.

Zu §. 193. Die Gemeinschaftlichkeit des Seins darf nur von oben resumirt werden, und es kommt nur noch darauf an zu zeigen, daß diese in dem Gegensaz von Ursach und Wirkung ausgedrükkt ist. Die wahre Ursächlichkeit im wirklichen Sein ist

*) als die andere.

r in jedem einzelnen Wollen als Verknüpfungs-
incip, wie der Grund des Denkens zugleich Verknüpfungs-
incip iſt. Da nun an jedem einzelnen Wollen auch die Ei-
nthümlichkeit, die wieder untergeordnet gemeinſam iſt, Antheil
t: ſo erſcheint auch das Geſez in der menſchlichen Na-
r differentiirt, doch ſo, daß die abſolute Iden-
tät durchbricht. Das Geſez an ſich iſt aber nur in-
halb der menſchlichen Natur als Kraft, die ſich in Er-
heinungen entwikkelt, ſelbſt aber nicht als einzelnes erſcheint.
ber der Grund der Modificabilität der Dinge durch das Wol-
n iſt nicht in der menſchlichen Natur geſezt, ſondern er kann
r in der Identität geſezt ſein des denkenden alſo wollenden
lus mit dem in Bezug auf jenes bloß gegenſtändlichen. Dieſe
entität iſt zunächſt im Weltkörper als entwikkelnder Kraft,
nd, in wiefern dieſe nicht iſolirt ſein kann, in dem abſoluten
ubject. Nun aber kann der Grund der Identität des Wollens
nd der Grund ſeiner Realität nicht ein anderer ſein (vgl. XLIX.).
Alſo muß auch das Sittengeſez als ſolches gegründet
in in dem abſoluten Subject oder den ihm gleichgeſezten
enkeln. Das heißt alſo, wenn die Zuſammenſtimmung des Ge-
zes mit der Natur Weltordnung heißt, die Vorſehung
t zugleich Weltordnung, Gott als Schöpfer zu-
leich Geſezgeber (wobei das Wollen in ſeiner Indifferenz
r Identität die Stelle der Materie vertritt). Die abſolute
raft oder das abſolute Subject entwikkelt zugleich das Geſez
nd die Weltordnung.

Da nun dieſe Formeln mit jenen zuſammenfallen: ſo kom-
en wir mit dem Wollen nicht weiter als mit dem Denken.
s iſt aber auch ſchon in ſich gewiß, daß der tranſcendente
Grund des Denkens und der des Wollens identiſch ſein müſſen.
Denn da jedes Wollen nach Maaßgabe ſeiner Klarheit in einem
Denken = Zwekkbegriff gegründet iſt: ſo müßte es zwei Gründe
aben; und jedes Denken, da es nach Maaßgabe ſeiner Klar-

heit freie Productivität alſo Wollen iſt, müßte auch zwei Grün haben. Alſo beruht die Einheit unſeres Weſens auf der Id titat dieſer Gründe.

Betrachten wir nun das Maaß in welchem, und die Urſach warum uns nicht gelungen iſt die Aufgabe zu löſen: ſo iſt die Urſache ohnſtreitig die, daß Denken und Wollen beides noch in Gegenſaze ſtehende Functionen ſind und wir in ihm das nicht nicht ergreifen können, was über allen Gegenſaz hinaus lie Es verhalten ſich aber gegen die Löſung beide Functionen gle Wie wir hier vom Denken ausgegangen ſind und das Wo nachgeholt haben: ſo hätten wir bei einer andern Faſſung Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten eben das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachläſſigen, iſt einſeitig; und ſo war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtſein Gottes bloß auf die Denkfunctionen gründen wollte. Eben ſo einſeitig aber wurde Kant, der ſie bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Form wurde. Dieſe kantiſche Ausweichung war nicht in ſeiner ſpeculativen Strenge gegründet, ſondern in ſeinem unbewußten Zuſammenhange mit der Popularphiloſophie. Denn die nicht im wiſſenſchaftlichen Streben begriffenen erhalten das Bewußtſein Gottes vielmehr auf dem praktiſchen Wege durch die Ueberzeugung des Gewiſſens (§. 214., 3.). Was das Maaß des Mißlingens betrifft: ſo iſt uns nicht mißlungen den tranſcendenten Grund inne zu werden, dies haben wir vielmehr von beiden Functionen aus erreicht; ſondern nur ihn zu einer Einheit des wirklichen Bewußtſeins zu bringen. Wir haben ihn aber, indem wir die Unzulänglichkeit der einſeitigen und getheilten Formeln erkennen.

LI. Es bleibt indeß noch übrig der Verſuch ihn aufzuſuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe: ſo iſt es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in ſeinem relativen Gegenſaz betrach-

et. Der Uebergang iſt das aufhörende Denken und das anfan-
ende Wollen, und dieſes muß identiſch ſein. Im Denken iſt
as Sein der Dinge in uns geſezt auf unſre Weiſe, im Wollen
ſt unſer Sein in die Dinge geſezt auf unſre Weiſe. Alſo,
ofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns geſezt wird, wird
nſer Sein in die Dinge geſezt. Aber unſer Sein iſt das ſe-
ende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig, alſo unſer Sein
ls ſezend in der Indifferenz beider Formen. Dies iſt das un-
nittelbare Selbſtbewußtſein = Gefühl, welches iſt
l. verſchieden von dem reflectirten Selbſtbewußtſein = Ich, wel-
hes nur die Identität des Subjects in der Differenz der Mo-
nente ausſagt, und alſo auf dem Zuſammenfaſſen der Momente
eruht, welches allemal ein vermitteltes iſt; 2. verſchieden von
er Empfindung, welche das ſubjective perſönliche iſt im beſtimm-
en Moment, alſo mittelſt der Affection geſezt. Von der Em-
pfindung wird niemand ſagen, daß ſie die Identität von Den-
en und Wollen ſei, ſondern ſie iſt nur das Keins von beiden. Im
Gefühl ſind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wol-
end denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt.
In dieſem alſo haben wir die Analogie mit dem tranſcendenten
Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Ge-
genſäze. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur
m Uebergang; ſondern ſofern Denken auch Wollen iſt und um-
gekehrt, muß es auch in jedem Moment ſein. Und ſo finden wir
uch das Gefühl als beſtändig jeden Moment, ſei er nun vorherr-
chend denkend oder wollend, immer begleitend. Es ſcheint zu ver-
chwinden, wenn wir ganz in einer Anſchauung oder in einer
Handlung aufgehen; aber es ſcheint nur. Es iſt aber auch immer
ur begleitend. Es ſcheint bisweilen allein hervorzutreten und
arin Gedanke und That unterzugehen; aber dies ſcheint nur,
s ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens
der umgekehrt beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend,
arin mitgeſezt. Dieſe Aufhebung der Gegenſäze könnte aber

heit freie Productivität alſo Wollen iſt, müßte auch zwei Gründe haben. Alſo beruht die Einheit unſeres Weſens auf der Identität dieſer Gründe.

Betrachten wir nun das Maaß in welchem, und die Urſache warum uns nicht gelungen iſt die Aufgabe zu löſen: ſo iſt die Urſache ohnſtreitig die, daß Denken und Wollen beides noch in Gegenſaze ſtehende Functionen ſind und wir in ihm das nicht nicht ergreifen können, was über allen Gegenſaz hinaus liegt. Es verhalten ſich aber gegen die Löſung beide Functionen gleich. Wie wir hier vom Denken ausgegangen ſind und das Wollen nachgeholt haben: ſo hätten wir bei einer andern Faſſung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten eben ſo das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachläſſigen, iſt einſeitig; und ſo war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtſein Gottes bloß auf die Denkfunctionen gründen wollte. Eben ſo einſeitig aber wurde Kant, der ſie bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Dieſe kantiſche Ausweichung war nicht in ſeiner ſpeculativen Strenge gegründet, ſondern in ſeinem unbewußten Zuſammenhange mit der Populärphiloſophie. Denn die nicht im wiſſenſchaftlichen Streben begriffenen erhalten das Bewußtſein Gottes vielmehr auf dem praktiſchen Wege durch die Ueberzeugung des Gewiſſens (§. 214., 3.). Was das Maaß des Mißlingens betrifft: ſo iſt uns nicht mißlungen den tranſcendenten Grund inne zu werden, dies haben wir vielmehr von beiden Functionen aus erreicht; ſondern nur ihn zu einer Einheit des wirklichen Bewußtſeins zu bringen. Wir haben ihn aber, indem wir die Unzulänglichkeit der einſeitigen und getheilten Formeln erkennen.

LI. Es bleibt indeß noch übrig der Verſuch ihn aufzuſuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe: ſo iſt es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in ſeinem relativen Gegenſaz betrach-

tet. Der Uebergang iſt das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieſes muß identiſch ſein. Im Denken iſt das Sein der Dinge in uns geſezt auf unſre Weiſe, im Wollen iſt unſer Sein in die Dinge geſezt auf unſre Weiſe. Alſo, Sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns geſezt wird, wird unſer Sein in die Dinge geſezt. Aber unſer Sein iſt das ſezende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig, alſo unſer Sein als ſezend in der Indifferenz beider Formen. Dies iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein = Gefühl, welches iſt 1. verſchieden von dem reflectirten Selbſtbewußtſein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ausſagt, und alſo auf dem Zuſammenfaſſen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes iſt; 2. verſchieden von der Empfindung, welche das ſubjective perſönliche iſt im beſtimmten Moment, alſo mittelſt der Affection geſezt. Von der Empfindung wird niemand ſagen, daß ſie die Identität von Denken und Wollen ſei, ſondern ſie iſt nur das Keins von beiden. Im Gefühl ſind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt. In dieſem alſo haben wir die Analogie mit dem tranſcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegenſäze. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur im Uebergang; ſondern ſofern Denken auch Wollen iſt und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment ſein. Und ſo finden wir auch das Gefühl als beſtändig jeden Moment, ſei er nun vorherrſchend denkend oder wollend, immer begleitend. Es ſcheint zu verſchwinden, wenn wir ganz in einer Anſchauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es ſcheint nur. Es iſt aber auch immer nur begleitend. Es ſcheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies ſcheint nur, es ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend, darin mitgeſezt. Dieſe Aufhebung der Gegenſäze könnte aber

heit freie Productivität also Wollen ist, müßte auch zwei Gründe haben. Also beruht die Einheit unseres Wesens auf der Identität dieser Gründe.

Betrachten wir nun das Maaß in welchem, und die Ursache warum uns nicht gelungen ist die Aufgabe zu lösen: so ist die Ursache ohnstreitig die, daß Denken und Wollen beides noch im Gegensaze stehende Functionen sind und wir in ihm das nicht nicht ergreifen können, was über allen Gegensaz hinaus liegt. Es verhalten sich aber gegen die Lösung beide Functionen gleich. Wie wir hier vom Denken ausgegangen sind und das Wollen nachgeholt haben: so hätten wir bei einer andern Fassung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten eben so das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachläßigen, ist einseitig; und so war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtsein Gottes bloß auf die Denkfunctionen gründen wollte. Eben so einseitig aber wurde Kant, der sie bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Diese kantische Ausweichung war nicht in seiner speculativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewußten Zusammenhange mit der Popularphilosophie. Denn die nicht im wissenschaftlichen Streben begriffenen erhalten das Bewußtsein Gottes vielmehr auf dem praktischen Wege durch die Ueberzeugung des Gewissens (§. 214., 3.). Was das Maaß des Mißlingens betrifft: so ist uns nicht mißlungen den transcendenten Grund inne zu werden, dies haben wir vielmehr von beiden Functionen aus erreicht; sondern nur ihn zu einer Einheit des wirklichen Bewußtseins zu bringen. Wir haben ihn aber, indem wir die Unzulänglichkeit der einseitigen und getheilten Formeln erkennen.

LI. Es bleibt indeß noch übrig der Versuch ihn aufzusuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe: so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensaz betrach-

tet. Der Uebergang iſt das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieſes muß identiſch ſein. Im Denken iſt das Sein der Dinge in uns geſezt auf unſre Weiſe, im Wollen iſt unſer Sein in die Dinge geſezt auf unſre Weiſe. Alſo, Sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns geſezt wird, wird unſer Sein in die Dinge geſezt. Aber unſer Sein iſt das ſezende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig, alſo unſer Sein als ſezend in der Indifferenz beider Formen. Dies iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein = Gefühl, welches iſt 1. verſchieden von dem reflectirten Selbſtbewußtſein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ausſagt, und alſo auf dem Zuſammenfaſſen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes iſt; 2. verſchieden von der Empfindung, welche das ſubjective perſönliche iſt im beſtimmten Moment, alſo mittelſt der Affection geſezt. Von der Empfindung wird niemand ſagen, daß ſie die Identität von Denken und Wollen ſei, ſondern ſie iſt nur das Keins von beiden. Im Gefühl ſind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt. In dieſem alſo haben wir die Analogie mit dem tranſcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegenſäze. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur im Uebergang; ſondern ſofern Denken auch Wollen iſt und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment ſein. Und ſo finden wir auch das Gefühl als beſtändig jeden Moment, ſei er nun vorherrſchend denkend oder wollend, immer begleitend. Es ſcheint zu verſchwinden, wenn wir ganz in einer Anſchauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es ſcheint nur. Es iſt aber auch immer nur begleitend. Es ſcheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies ſcheint nur, es ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend, darin mitgeſezt. Dieſe Aufhebung der Gegenſäze könnte aber

das zweite in sich schließt: so muß am vortheilhaftesten sein von diesem auszugehen. (Anmerk. Das Ausgehen in §. 211. vom System der Actionen in seiner Theilung scheint mehr willkührliches zu haben als dieses Verfahren, wie denn auch gleich in §. 212. auf unseres zurükkgegangen wird. Auch §. 213. habe ich ganz übergangen.)

XLIX. Zuerst §. 214. Die Parallele läßt sich aber viel genauer ziehen mit der ursprünglichen Aufgabe. Denn wir finden uns auch im Zustande streitiger Wollungen, und müssen diesen auch lösen, wenn wir unserm Wollen Realität geben wollen, weil sonst ein Wollen das andre zerstört. Wir müssen also auch eben so über das wirkliche Wollen hinaus auf einen in allen identischen Grund. Aber eben so bedürfen wir auch einer Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen; denn wenn es sich nicht so bewegen ließe, wie wir es bewegen wollen: so könnte es nie realisirt werden. Aber der transcendente Grund zu beidem darf nur derselbe sein; denn wenn nicht wirksam sofern identisch, oder nicht identisch sofern wirksam: so wäre immer in uns keine Einheit. Wenn nun die weitere Fortsezung der Parallele ergiebt, daß wir von dieser Seite eben so weit nur kommen als auf der Seite des Denkens: so müßten wir versuchen, ob wir auf etwas höheres kommen, worin eine Identität von Denken und Wollen ist, wo ob sich in diesem die Aufgabe vollkommen löse.

L. Das Wollen eben so in seine Mannigfaltigkeit zu verfolgen wie das Denken liegt zu weit außer unsrer Aufgabe und würde uns zur Construction der Ethik führen. Also nur so weit als nothwendig die Parallele fortsezen. —

Der Grund eines allen identischen Wollens ist ein Gesez, und in sofern sich dieses identische Wollen in dem Einzelwesen als für sich gesezt entwikkelt, ist das Wollen Sitte und das Gesez Sittengesez. Die Identität ist auch hier eine relative, begrenzt durch Eigenthümlichkeit. Das Gesez erscheint auch hier nie als besonderes zeitliches Wollen, sondern es ist

ſcendenten Grundes in unſerm Selbſtbewußtſein, und dieſe iſt immer ſich ſelbſt gleich, und alſo die Ergänzung der fehlenden Einheit.

Verhältniß von Philoſophie und Religion. Durch LII. u. 1
dieſe Erklärung treten wir nun in die Mitte zwiſchen zwei entgegenſezte Anſichten, deren eine glaubt die Gefühlszuſtände lägen in einer Entwikkelungsperiode, welche der Speculation vorangehe, und dieſe ſei alſo höher als Religion, die andre dagegen alle Verſuche Gott zu denken aus dem Intereſſe des Gefühls ableitet. Wir ſind gegen beide. 1. Das Gefühl kann nie etwas bloß vergangenes ſein, weil es in uns ſelbſt die Identität des entgegengeſezten iſt; und die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, iſt durch das Denken nicht zu erſezen. 2. Die Reflexion, welche über das Gefühl angeſtellt wird von denen, die nicht im wiſſenſchaftlichen Streben begriffen ſind, bringt die Formeln nur in einem untergeordneten Sinn hervor, und es kann alſo die ſpeculative Thätigkeit, welche ſich auf den tranſcendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden. Alles anthropoeidiſche, deſſen freilich auch viel in die natürliche Theologie der Philoſophen eingedrungen iſt, kommt aus jener Quelle. Dieſer Neigung wegen hält ſich die Reflexion über das religiöſe Gefühl, deren Ort die Glaubenslehre iſt, vorzüglich an die Formel mit ſcheinbarer Duplicität.

Verhältniß von Gott und Welt. Gehen wir nun auf unſre Formeln zurükk mit der im Gefühl gefundenen ſupplirenden Einheit: ſo finden wir, daß ſie einen doppelten Werth haben. Im Identificiren von abſoluter Krafteinheit und abſoluter Erſcheinungsfülle iſt unmittelbar die Idee der Welt. So auch im abſoluten Subject und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit. Es iſt aber zugleich daran die Annäherung zum tranſcendenten Grunde *). Es entſteht nothwendig die Frage, wie ſich

*) Vorleſ. Wenn wir ſagen, wir kommen an der Gränze des Denkens

die beiden Werthe verhalten. — Zunächſt negative Antwort, Nicht ſo wie in der Formel Gott und Weltſchöpfer. Denn im Schaffen iſt immer freie Handlung implicite mit geſezt, und ſo denkt auch jeder, Gott hätte die Welt auch nicht ſchaffen können. Eine ſolche Formel für Gott, welche ihn von der Welt trennt, wenn wir ſie auch finden könnten, würde uns weder für unſre Aufgabe noch für die ethiſche nüzlich ſein, ſondern wir könnten ſie nur auf ſich beruhen laſſen. Denn geſezt auch man ſezte, weil kein Grund zu einer Unthätigkeit vorhanden iſt, die Schöpfung ewig: ſo wäre doch mit der Freiheit nothwendig der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit geſezt.

LIV. Beſtimmter kann man ſagen, Keiner von beiden Werthen kann ohne den andern geſezt werden. Kein Gott ohne Welt, ſo wie keine Welt ohne Gott (§. 219., 2.). Zu einem poſitiven Ausdrukk iſt nicht zu kommen, weil wir den einen Werth wenigſtens vollſtändig haben müßten, allein die Welt iſt auch, wenngleich in einem untergeordneten Sinne, *tranſcendental* (§. 218.), ſofern nämlich als ſie uns nie und nirgend, auch nicht im unendlichen Prozeß der Zuſammenfaſſung aller Erfahrung, kann organiſch gegeben ſein, ſondern immer nur gedacht; eine Seite der Denkfunction ohne die andre giebt kein vollſtän-

---

auf dieſe Vorſtellung vom abſoluten Subject: ſo heißt das, Die Idee der Welt iſt die Grenze unſeres Denkens. Der tranſcendente Grund liegt außer dem Denken, und ſo haben wir an jenem Ausdrukke nur den Weg zum tranſcendenten Grunde. Unſre Formeln haben einen doppelten Werth, einen realen, indem ſie die Totalität des Seins ausdrükken, d. h. die Welt, und zwar auf Seite des Begriffs als Inhalt, auf Seite des Urtheils als Subject und Prädicat; und einen ſymboliſchen, nämlich den tranſcendenten Grund auszudrükken, was nicht adäquat geſchieht. Zu dieſer Unvollſtändigkeit haben wir in uns als Complement den tranſcendenten Grund im unmittelbaren Selbſtbewußtſein, eben ſo, wie durch unſre organiſche Function das Sein der Dinge in uns geſezt iſt. Unſre Formeln drükken die Idee der Welt aus, und die Frage iſt nun, wie ſich dieſe doppelten Werthe, oder die Idee der Welt und die des tranſcendenten Grundes, zu einander verhalten.

tet. Der Uebergang iſt das aufhörende Denken und das anfangende Wollen, und dieſes muß identiſch ſein. Im Denken iſt das Sein der Dinge in uns geſezt auf unſre Weiſe, im Wollen iſt unſer Sein in die Dinge geſezt auf unſre Weiſe. Alſo, Sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns geſezt wird, wird unſer Sein in die Dinge geſezt. Aber unſer Sein iſt das ſezende, und dieſes bleibt im Nullpunkt übrig, alſo unſer Sein als ſezend in der Indifferenz beider Formen. Dies iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein = Gefühl, welches iſt 1. verſchieden von dem reflectirten Selbſtbewußtſein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ausſagt, und alſo auf dem Zuſammenfaſſen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes iſt; 2. verſchieden von der Empfindung, welche das ſubjective perſönliche iſt im beſtimmten Moment, alſo mittelſt der Affection geſezt. Von der Empfindung wird niemand ſagen, daß ſie die Identität von Denken und Wollen ſei, ſondern ſie iſt nur das Keins von beiden. Im Gefühl ſind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie, aber gleichviel wie, beſtimmt. In dieſem alſo haben wir die Analogie mit dem tranſcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegenſäze. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur im Uebergang; ſondern ſofern Denken auch Wollen iſt und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment ſein. Und ſo finden wir auch das Gefühl als beſtändig jeden Moment, ſei er nun vorherrſchend denkend oder wollend, immer begleitend. Es ſcheint zu verſchwinden, wenn wir ganz in einer Anſchauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es ſcheint nur. Es iſt aber auch immer nur begleitend. Es ſcheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies ſcheint nur, es ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend, darin mitgeſezt. Dieſe Aufhebung der Gegenſäze könnte aber

Forderung ſind, auch apagogiſch jedes beſtimmte Verhältniß unhaltbar iſt, und ohne beſtimmtes Verhältniß keine wahre Trennung ſtatt findet. Daſſelbe iſt verſinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt ſei. Das außerhalb ſezt einen Gegenſaz, der nothwendig rükkwirkend in Gott einen Gegenſaz zwiſchen Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll ſind. Das innerhalb geht weſentlich zurükk darauf, Gott zu natura naturans und Weltordnung zu machen.

Nachdem wir nun hier die Grenze gefunden für das Beſtreben, In dem Ausdrukk des tranſcendenten Grundes auch das ihm als Sein entſprechende wieder auszudrükken: ſo kommen wir nun zurükk zu der Identität der tranſcendenten und formalen Seite *), und fragen, wie ſich beide Werthe in dieſer Hinſicht verhalten. Die Formeln, welche den terminus a quo ausdrükken, ſind, auf die Idee der Welt bezogen, rein negativ, alſo nichtig. Daher drükkt ſie durchaus nur den terminus ad quem aus. Auf die Idee der Gottheit aber bezogen laſſen ſich beide Enden abſolut verknüpfen, alſo verhält ſie ſich zu unſerm Denken völlig gleich als terminus a quo und ad quem. Das heißt, Jedes wirkliche Denken, ſofern es durch Approximation der Idee des Wiſſens entſpricht, iſt ein Theil der Idee der Welt, wenngleich dieſe niemals vollſtändig wird; ſie wird doch durch jedes Hinzufügen mehr ausgefüllt. Wogegen die Idee der Gottheit in gar keinem Verhältniß ſteht zum Fortſchreiten, ſondern nur zu jedem einzelnen Denken an und für ſich und zwar ſo, daß jeder partielle Gedanke und jeder Complex ſich zu derſelben gleich verhält, wie auch natürlich groß und klein, Einheit und Vielheit nicht für ſie iſt. Es muß alſo in unſerm Erkennen eine beſtändige Beziehung auf beide ſtatt fin-

*) Vergl. XXX—XXXVIII.

den; aber natürlich wird dieſe nicht gleich ſein. Ich nenne die Richtung auf die Idee der Welt die philoſophiſche oder weltweisheitliche, (Digr. Der Name iſt hierin begründet als der unſrige, und alle Polemik dagegen, daß er keine richtige Ueberſezung wäre, nichtig, denn Ueberſezungen dieſer Art können nicht etymologiſch ſein) die andre die theoſophiſche. Die leztere, weil Minimum und Maximum für ſie gleich und keine Fortſchreitung in ihr angelegt iſt, endet, wenn ſie ſich iſolirt, in das gymnoſophiſtiſche Brüten über die Naſenſpize. Die erſtere iſolirt verliert den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen und willkührlichen Denken, und wird fantaſtiſch, wenn ſie vom Denken im engern Sinne ausgeht; oder ſie verliert den Unterſchied zwiſchen der organiſchen Art der Erfüllung wenn ſie vom Wahrnehmen ausgeht, und wird atomiſtiſch.

Anmerk. 1. Ueber Theoſophie und Philoſophie. Nach der obigen Anſicht ſcheinen Böhme und Fludd keine Theoſophen zu ſein. Denn ſie gehen auf Welteonſtruction aus. Dieſe iſt ihnen aber freilich nur Mittel, deſſen ſie deshalb bedürfen, weil ſie das Gefühl für den Unterſchied des wirklichen Denkens vom fantaſtiſchen wegen ihrer Losreißung von der Tradition verloren hatten. Die Tendenz war alſo theoſophiſch, und die philoſophiſche Ausführung diente nur als Mittel. LV.

2. Ueber das Verhältniß zur Dogmatik oder religiöſen Reflexion. Wir können uns mit allen Ausdrükken aus jenem Gebiet verſtändigen, weil ſie ſich alle auf eine von unſern Formeln beziehen laſſen, die polytheiſtiſchen unvollkommnen eben ſo gut, wie die monotheiſtiſchen vollkommnen. In jenen verbirgt ſich die Einheit, aber die Spaltung iſt ſymboliſche Bezeichnung der Beziehung der Einheit entweder auf geiſtige Functionen in der ethiſchen Symbolik oder auf Naturfunctionen; ſo wie die bildlichen monotheiſtiſchen Ausdrükke aus dem wirklichen Denken und Wollen hergenommen und auf das tranſcendente als Grenze übertragen ſind. Merkwürdig iſt aber dabei der Umſtand, daß ſich weit mehr aus dem Monotheismus als Polytheismus ein Atheismus entwikkelt. Zwar die alten Philoſophen wurden auch für Atheiſten ausgegeben, wenn ſie die Einheit ſuchend jene ſpaltenden Darſtellungen entweder auf Geſchichte oder auf Poeſie zurükkzubringen ſuchten. Aber ſie ſelbſt hielten ſich doch nicht dafür, weil ſie ſich des Einheitſuchens bewußt

waren. Ja ſelbſt wenn ſie auf den Abweg geriethen, die Einheit unter der Form einer todten Nothwendigkeit zu ſuchen, konnten ſie ſich nicht für irreligiös halten, weil das Schikſal immer als Einheit über den Göttern ſchwebte. Im Monotheismus wird das nicht poetiſche ſondern mehr didaktiſche Verfahren vom wahrhaft dialektiſchen und tranſcendenten nicht geſchieden, und indem es alſo für das lezte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritiſch zu Werke geht, auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche ſich immer nur ſo inadäquat und unter partiellen Widerſprüchen äußern könne, auch ſelbſt unwahr ſein müſſe. Und ſo geben ſich aus Mißverſtand ſelbſt für Atheiſten, die es doch der Sache nach nicht ſind. — Kants Polemik, die in die praktiſche Einſeitigkeit endete, hat auch hierin ihren Grund. Wenn er in der rationalen Theologie und Ontologie ſo wie in der rationalen Pſychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte: ſo würde er anders zu Werke gegangen ſein. Darum halte ich ſo viel darauf die Trennung recht ſtark zu zeichnen, weil ſonſt die Erſcheinung des Atheismus immer noch wiederkehren kann. Wenn wir uns aber auch mit allen Formeln befreunden: ſo iſt es theils nur innerhalb der Grenze §. 225., welche alſo zugleich der Kanon iſt, wonach alle auf jenem Gebiet ſich bildenden Formeln geprüft werden müſſen; theils darf das Verſtändigen kein Aneignen für den philoſophirenden Gebrauch ſelbſt ſein, denn dadurch wird jene weſentliche Scheidung des religiöſen und ſpeculativen erſchwert.

Zweiter Theil.

Formaler oder techniſcher.

LVI. ad 1. *) Erläutert ſich zwar am beſten aus Beiſpielen, wo die Veranlaſſung überwiegend organiſch iſt; allein auch das in uns ſelbſt ſchon gegebene iſt in dem aufgeſtellten Sinne materielle Seite. Ein Wiſſen, ſofern es durch die Verknüpfungsgeſeze zu Stande kommt, wird nur von dieſem aus, aber nicht durch jenes, ſondern nur durch die Thätigkeit des treibenden Princips.

ad 2. Wenn kein beſtimmter Impuls vorhanden iſt, ſondern nur der allgemeine: ſo wird der Inhalt des nächſten Wiſ-

*) §. 230.

diges Denken auf dem Wege zum Wiſſen. (Digr. Ein jedes iſt zwar auch ein unendliches, und iſt uns nie vollſtändig organiſch gegeben, weil man Raum und Zeit ins unendlich kleine theilen kann, aber es iſt uns doch in Einem Act der Wahrnehmung gegeben, welches bei der Welt unmöglich iſt.) Logiſch zwar kann man das Verhältniß denken, Gott = Einheit mit Ausſchluß aller Gegenſäze; Welt = Einheit mit Einſchluß aller Gegenſäze. Aber real iſt es nicht auszudrükken, als nur, Es muß im Sein etwas = x dieſem logiſchen Ausdrukk entſprechen, und dies iſt das obige. Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für ſie nur finden als etwas unzureichendes und unſerer Forderung nicht entſprechendes. In dieſem nothwendigen Zuſammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als in einander aufgehend (§. 216., 7.). Wenn wir dies ſo ausdrükken, Wenn Gott über die Welt hinausragte: ſo wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte: ſo wäre etwas in ihr nicht gottbedingt: ſo ſcheinen wir hier doch einen realen Zuſammenhang zu ſezen, worin Gott activ und die Welt paſſiv erſcheint. Dieſer ſagt aber nichts andres aus, als daß Gott die noch weiter zurükkliegende Vorausſezung iſt, alſo auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft geſezten Activität. An ſich iſt es auch nichts, weil die bloße Paſſivität kein Sein iſt; alſo muß auch die Welt urſprünglich activ ſein, weil ſie urſprünglich iſt; ſondern hierauf ausgedehnt kommen wir wieder auf die Schöpfung aus Nichts zurükk. Ganz dem dialektiſchen Gange entſprechend iſt alſo nur der Ausdrukk, Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrükke nicht identiſch ſind; wir können ſie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieſelbe

Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist, und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung statt findet. Dasselbe ist versinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt sei. Das außerhalb sezt einen Gegensaz, der nothwendig rükkwirkend in Gott einen Gegensaz zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das innerhalb geht wesentlich zurükk darauf, Gott zu natura naturans und Weltordnung zu machen.

Nachdem wir nun hier die Grenze gefunden für das Bestreben, In dem Ausdrukk des transcendenten Grundes auch das ihm als Sein entsprechende wieder auszudrükken: so kommen wir nun zurükk zu der Identität der transcendenten und formalen Seite *), und fragen, wie sich beide Werthe in dieser Hinsicht verhalten. Die Formeln, welche den terminus a quo ausdrükken, sind, auf die Idee der Welt bezogen, rein negativ, also nichtig. Daher drükkt sie durchaus nur den terminus ad quem aus. Auf die Idee der Gottheit aber bezogen lassen sich beide Enden absolut verknüpfen, also verhält sie sich zu unserm Denken völlig gleich als terminus a quo und ad quem. Das heißt, Jedes wirkliche Denken, sofern es durch Approximation der Idee des Wissens entspricht, ist ein Theil der Idee der Welt, wenngleich diese niemals vollständig wird; sie wird aber doch durch jedes Hinzufügen mehr ausgefüllt. Wogegen die Idee der Gottheit in gar keinem Verhältniß steht zum Fortschreiten, sondern nur zu jedem einzelnen Denken an und für sich, und zwar so, daß jeder partielle Gedanke und jeder Complex sich zu derselben gleich verhält, wie auch natürlich groß und klein, Einheit und Vielheit nicht für sie ist. Es muß also in unserm Erkennen eine beständige Beziehung auf beide statt fin-

*) Vergl. XXX—XXXVIII.

den; aber natürlich wird dieſe nicht gleich ſein. Ich nenne die Richtung auf die Idee der Welt die philoſophiſche oder weltweisheitliche, (Digr. Der Name iſt hierin begründet als der unſrige, und alle Polemik dagegen, daß er keine richtige Ueberſezung wäre, nichtig, denn Ueberſezungen dieſer Art können nicht etymologiſch ſein) die andre die theoſophiſche. Die leztere, weil Minimum und Maximum für ſie gleich und keine Fortſchreitung in ihr angelegt iſt, endet, wenn ſie ſich iſolirt, in das gymnoſophiſtiſche Brüten über die Naſenſpize. Die erſtere iſolirt verliert den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen und willkührlichen Denken, und wird fantaſtiſch, wenn ſie vom Denken im engern Sinne ausgeht; oder ſie verliert den Unterſchied zwiſchen der organiſchen Art der Erfüllung wenn ſie vom Wahrnehmen ausgeht, und wird atomiſtiſch.

Anmerk. 1. Ueber Theoſophie und Philoſophie. Nach der obigen Anſicht ſcheinen Böhme und Fludd keine Theoſophen zu ſein. Denn ſie gehen auf Weltconſtruction aus. Dieſe iſt ihnen aber freilich nur Mittel, deſſen ſie deshalb bedürfen, weil ſie das Gefühl für den Unterſchied des wirklichen Denkens vom fantaſtiſchen wegen ihrer Losreißung von der Tradition verloren hatten. Die Tendenz war alſo theoſophiſch, und die philoſophiſche Ausführung diente nur als Mittel. LV.

2. Ueber das Verhältniß zur Dogmatik oder religiöſen Reflexion. Wir können uns mit allen Ausdrükken aus jenem Gebiet verſtändigen, weil ſie ſich alle auf eine von unſern Formeln beziehen laſſen, die polytheiſtiſchen unvollkommnen eben ſo gut, wie die monotheiſtiſchen vollkommnen. In jenen verbirgt ſich die Einheit, aber die Spaltung iſt ſymboliſche Bezeichnung der Beziehung der Einheit entweder auf geiſtige Functionen in der ethiſchen Symbolik oder auf Naturfunctionen; ſo wie die bildlichen monotheiſtiſchen Ausdrükke aus dem wirklichen Denken und Wollen hergenommen und auf das tranſcendente als Grenze übertragen ſind. Merkwürdig iſt aber dabei der Umſtand, daß ſich weit mehr aus dem Monotheismus als Polytheismus ein Atheismus entwikkelt. Zwar die alten Philoſophen wurden auch für Atheiſten ausgegeben, wenn ſie die Einheit ſuchend jene ſpaltenden Darſtellungen entweder auf Geſchichte oder auf Poeſie zurükkzubringen ſuchten. Aber ſie ſelbſt hielten ſich doch nicht dafür, weil ſie ſich des Einheitſuchens bewußt

waren. Ja selbst wenn sie auf den Abweg geriethen, die Einheit unter der Form einer todten Nothwendigkeit zu suchen, konnten sie sich nicht für irreligiös halten, weil das Schikksal immer als Einheit über den Göttern schwebte. Im Monotheismus wird das nicht poetische sondern mehr didaktische Verfahren vom wahrhaft dialektischen und transcendenten nicht geschieden, und indem es also für das lezte genommen und doch unzureichend befunden wird, kann leicht einer, der bloß kritisch zu Werke geht, auf den Gedanken kommen, daß die Idee, welche sich immer nur so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äußern könne, auch selbst unwahr sein müsse. Und so geben sich aus Mißverstand selbst für Atheisten, die es doch der Sache nach nicht sind. — Kants Polemik, die in die praktische Einseitigkeit endete, hat auch hierin ihren Grund. Wenn er in der rationalen Theologie und Ontologie so wie in der rationalen Psychologie die verkappte Dogmatik erkannt hätte: so würde er anders zu Werke gegangen sein. Darum halte ich so viel darauf die Trennung recht stark zu zeichnen, weil sonst die Erscheinung des Atheismus immer noch wiederkehren kann. Wenn wir uns aber auch mit allen Formeln befreunden: so ist es theils nur innerhalb der Grenze §. 225., welche also zugleich der Kanon ist, wonach alle auf jenem Gebiet sich bildenden Formeln geprüft werden müssen; theils darf das Verständigen kein Aneignen für den philosophirenden Gebrauch selbst sein, denn dadurch wird jene wesentliche Scheidung des religiösen und speculativen erschwert.

Zweiter Theil.

Formaler oder technischer.

LVI. ad 1. *) Erläutert sich zwar am besten aus Beispielen, wo die Veranlassung überwiegend organisch ist; allein auch das in uns selbst schon gegebene ist in dem aufgestellten Sinne materielle Seite. Ein Wissen, sofern es durch die Verknüpfungsgesezе zu Stande kommt, wird nur von diesem aus, aber nicht durch jenes, sondern nur durch die Thätigkeit des treibenden Princips.

ad 2. Wenn kein bestimmter Impuls vorhanden ist, sondern nur der allgemeine: so wird der Inhalt des nächsten Wis-

*) §. 230.

sens nur durch die Veranlassung bestimmt. Beispiel. Wenn wir schlechthin in die Natur hinausgehen, sammeln wir bloße Erfahrung, was da ist oder vorgeht; wenn wir uns aufgegeben haben das Verhältniß der vegetativen Natur zu den atmosphärischen Veränderungen: so stellen wir Beobachtung an.

ad 3. Im ersten *) ist die Welt außer uns thätig, und die Gottheit in uns; wenn wir nämlich im reinen Auffassen sind und das sich darbietende Sein nicht in Beziehung auf irgend ein anderes, sondern nur um die Idee des Wissens daran darzustellen, also vom transcendenten Grunde aus, uns einbilden wollen. Was wir bei wahrgenommenen Thatsachen beschwören, ist diese Reinheit des Auffassens, und jenes ist die bei allem Schwur zum Grunde liegende Idee. Bei dem spontaneen Wissen ist die Idee der Welt in uns thätig, weil wir verknüpfen wollen, und die Gottheit außer uns, indem sie keinen trügerischen Schein stellt zwischen das Sein außer uns und unser Wissenwollen; und dies ist unser Glaube an Gott im Erkennen. — In dem Gebiet der überwiegenden intellectuellen Function entspricht der Erfahrung die Entdekkung, und der Beobachtung die Construction.

ad 4. Ueberall wird in der Veranlassung auch schon ein innerer Factor vorausgesezt. Nur von einem schon gegebenen wirklichen Denken aus können wir Begriffe und Urtheile bilden, da wir einen eigentlichen Anfang des wirklichen Denkens nicht können ins Bewußtsein aufnehmen. Begriffsbildung ist mehr spontan, Urtheilsbildung mehr receptiv.

ad 5. Heuristische Operation mehr vom gewollten aus, LVII.
architektonische mehr vom gegebenen aus. Denn es ist für dies ordnende Verfahren gleichgültig, woher das Wissen gekommen; also hat auch das bestimmte Wollen hier keinen andern Werth als die unbestimmte Agilität. Was architektonisirt wer-

*) nämlich im mehr receptiven Wissen

den soll, wird als Eines angesehen, entweder an sich, oder mit dem früheren zusammen. Also immer nach innen. Das architektonische Verfahren geht in die Construction über; denn nur das architektonisirte ist ein Wissen. Das durch absichtliches Wollen gefundene hat schon architektonischen Prozeß in sich, aber untergeordnet.

ad 6. Durch diesen Uebergang des architektonischen in die Begriffsbildung ist der Kreis geschlossen, und die gegenseitige Bedingtheit vollständig gesezt.

Erster Abschnitt. Construction.

ad 7. Wenn das Ueberzeugungsgefühl, welches allein einen Denkact, der auf die Idee des Wissens bezogen wird, abschließt, sich nicht falsch gesellte, könnte kein Zustand des Streites entstehen. Nun wollen wir diesen Zustand vermeiden lernen: also müssen wir zunächst die Verhältnisse des Denkens zu diesem Gefühl ins Auge fassen.

(NB. 8. ist ausgelassen. Es ist eine Betrachtung des architektonischen Verfahrens, sofern es sich unter die Form der Construction stellt, und gehört nicht hieher.)

ad 9. Es sind zwei sich kreuzende Eintheilungen. — Man hat excipirt gegen die Formel Wissen des Wissens, weil das ins unendliche fortgehen könne; allein es ist hier von dem unmittelbaren Zeugniß des Selbstbewußtseins über die Beschaffenheit des Denkens die Rede. Dieses kann höchstens noch einmal an der Wahrnehmung reflectirt werden, was noch einen Gegensaz gäbe zwischen reflectirtem und nicht reflectirtem Gefühl vom Werth eines Denkactes; aber an eine unendliche Wiederholbarkeit ist nicht zu denken. Schon dieser lezte Gegensaz aber interessirt uns hier nicht, und wir haben nur jedes Glied der einen Eintheilung mit beiden der andern zu combiniren.

Im allgemeinen sagt die Combination aus, 1. Das Ueberzeugungsgefühl bestimmt den subjectiven Werth des Zustan-

des, und für dieſen iſt es gleich, ob der Gehalt ein Wiſſen iſt oder nicht. D. h. Gewußtes Nichtwiſſen iſt ſubjectiv eben ſo gut, als gewußtes Wiſſen. 2. Der Wiſſensgehalt entſcheidet über den objectiven Werth des Actes, und nichtgewußtes Wiſſen iſt eben ſo gut als gewußtes. (Anmerk. Dies giebt das Anſehn, als ob richtige Meinung eben ſo gut wäre als ἐπιστήμη; allein jene iſt immer mit Irrthum vermiſcht. Klarer iſt es auf der negativen Seite, daß gewußtes Nichtwiſſen objectiv nicht beſſer iſt als nichtgewußtes.) Daß nun gewußtes Wiſſen Erkenntniß iſt, und nichtgewußtes Nichtwiſſen Irrthum, leuchtet ein. Gewußtes Nichtwiſſen, welches aber doch als Denken wirklich iſt, iſt Fantaſiren und Verſuchen. Es kann gewollt werden als Durchgangspunkt.

Am ſchwierigſten iſt das nichtgewußte Wiſſen. Ei- LVIII
gentlich alſo nach dem obigen ein Wiſſen ohne Ueberzeugungsgefühl. Iſt es aber möglich, daß das Ueberzeugungsgefühl nicht entſtehe, wo doch in einem Denken die Idee des Wiſſens abgebildet iſt: ſo iſt auch das Gefühl keine Norm. Der Fall iſt alſo zu erklären aus den ungleich verbundenen zwiefachen Charakteren des Wiſſens, daher auch ſeine doppelte Geſtalt. Ich habe daher diesmal die ſkeptiſche Innehaltung und die richtige Meinung ſo erklärt. Bei der richtigen Meinung zeigt ſich der Mangel des Ueberzeugungsgefühls nicht eher, als bis Zweifel erregt werden. Es iſt Ueberzeugungsgefühl vorhanden von Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, aber keines von Geſezmäßigkeit der Conſtruction; doch kann dieſe da ſein. Bei der ſkeptiſchen Innehaltung iſt Ueberzeugungsgefühl da von der Richtigkeit der Conſtruction, aber keines von der Uebereinſtimmung mit dem Gegenſtande, wiewol dieſe auch da ſein kann. (Ich halte indeß dieſe Ableitung noch nicht für vollkommen; an der Sache aber habe ich keinen Zweifel.)

ad 10. Die Hauptſache iſt hier der Unterſchied zwiſchen dem bedingten und reinen Denken. Im erſteren wird das Ue-

durch ſich ſelbſt kommen am Ende. Aber dann müſſen auch die Regeln gefunden ſein, wenn man nicht zwei völlig getrennte Gebiete annehmen will. Auf ſolche Weiſe wird auch philoſophirt. Dies giebt aber eine gänzliche Trennung zwiſchen allem praktiſchen und dem ſpeculativen Gebiete, wobei das eine verkrüppelt und das andre ſich entgeiſtigt.

Verſuch allein mit logiſchen Regeln. Dann auf dieſem Gebiet beſtändiger Wechſel der Anſichten, der nur weiter führen kann, wenn doch im ſpeculativen Geiſt gehandelt wird. Am Ende aber muß doch beides wieder zuſammen.

Von unſerer Vorausſezung aus entſteht aber wieder eine untergeordnete Duplicität. Die Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft, die Logik iſt Kunſtlehre. Man kann die Wiſſenſchaft finden wollen, indem man die Kunſtlehre macht; man kann die Kunſtlehre finden wollen, indem man die Wiſſenſchaft macht.

NB. Eingeſchaltet war eine Ueberlegung über die Rathſamkeit des Vorhabens.

7. Zurükkgehn auf das Verhältniß von Kunſt und Wiſſenſchaft. Kunſt auf vorher gedachtem Wiſſen will demnach ein Darſtellen. Regeln ſind als bewußtloſes Verfahren möglich. Das ganze menſchliche Leben ſoll ſo Kunſt ſein. Auf diejenigen Theile, wozu jeder nur fragmentariſch beiträgt. Dahin gehören auch die einzelnen Wiſſenſchaften. Kunſtgemäß handelt, wer nur bleibendes beiträgt.

8. Wie das Wiſſen Kunſt werden will in der Darſtellung. Dann auch unter einer Kunſtlehre, die aber nicht für unſer Wiſſen eine beſondere ſein kann. Geht man dieſen Weg: ſo iſt die Vorausſezung auch dieſelbe. Platon als Kunſtlehre. Seine Dialogen ſind zwar Kunſtwerke, aber nicht als Darſtellungen der Wiſſenſchaft, ſondern nur der Verfahrungsweiſe. Mit der ariſtoteliſchen Trennung geht auch dieſer Anſpruch verloren. Seine Metaphyſik, wenn auch nicht ſo wie wir ſie jezt haben,

und richtige Meinung erzeugen will, ſo lange der leitende Wille nicht auf die Totalität des Erkennens gerichtet iſt.

ad 16. Die Richtung auf das reine Denken iſt urſprünglich, alſo muß auch in abstracto betrachtet die gleichmäßige Entwikkelung möglich ſein, d. h. das Zurükkgedrängt werden dieſer Function iſt etwas, was nicht ſein ſoll, alſo, wenn man das Leben aus dem Standpunkt der Natur betrachtet, Krankheit, wenn aus dem der Freiheit, Sünde. (Ueber die Unvermeidlichkeit 16, 1.) Wenn alſo das Zurükkbleiben Krankheit oder Sünde iſt: ſo iſt das Geſchäft ſelbſt nicht Krankheit, wie doch oft iſt behauptet worden, daß das Erkennenwollen um ſein ſelbſt willen ein krankhafter Zuſtand ſei.

Saz 17. iſt ausgelaſſen.

ad 18. Nach dieſen Cautelen kann nun zur Sache geſchritten werden. — Begriffsbildung geht voran, weil jedes eigentliche Urtheil ſchon das Geſeztſein des Subjects, ja auch des Prädicats vorausſezt. Der gegenſeitigen Bedingtheit wegen ſezt freilich Begriffsbildung auch Urtheile voraus, allein dies ſind nur die unvollſtändigen, oder uneigentlichen.

Beilage D *).

1. Stunde. Entwikkelungsgeschichte des einzelnen Denkens.

2. Betrachtung von Seiten der Differenz der Gewißheit. Die fragmentarische Verworrenheit des Anfangs hängt zusammen mit Ungespanntheit des Gegensazes zwischen Gewißheit und Ungewißheit.

3. In der Vollendung ist also Massentotalität, Unveränderlichkeit mit vollkommner Gewißheit gedacht. Endlich auch vollkommner Zusammenhang. Vereinzelte wissenschaftliche Massen genügen nicht. Denn entweder ist der Zusammenhang nur noch nicht gegeben. Dann ist er entweder postulirt, und also die Vollendung nicht da, oder der Gegensaz zwischen Gewißheit und Ungewißheit ist noch nicht entwikkelt (wenn man ihn nämlich nicht bemerkt), und also auch keine Vollendung da. Oder er kann nicht gemacht werden. Aber dies geht nicht an, da ja doch alles seinen Zusammenhang in der Seele haben muß.

4. Folgerungen, a. daß man nicht eher etwas weiß, bis man alles weiß, und wir also unsre Kunst nicht eher haben, bis wir sie nicht mehr nöthig haben. Das heißt aber doch nur, daß

*) Randschrift zum Hefte 1822, d. h. zu Beilage C.

Wenn die formale Seite nur Regel der Verknüpfung wäre:) würden wir auf ein erſtes Denken zurükkgeführt, welches nach nen nicht gebildet wäre, ſie alſo auch nicht in ſich enthielte. ber es ginge doch vom Wiſſenwollen aus. Dieſes alſo wäre us demſelben zu entwikkeln. Da nun dieſes mit den Regeln aſſelbe ſein ſoll, beides aber ſich zum erſten Denken entgegen- eſezt verhält: ſo iſt dies ein Widerſpruch *). Er iſt auf veierlei Art zu heben. Einmal durch die Annahme, daß es in erſtes Denken gar nicht giebt, und wir alſo in den all nicht kommen den Widerſpruch heben zu müſſen. Dies iſt ctiſch richtig, aber es hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn nn doch alles auf einem Widerſpruch beruht. Zweitens durch ie Annahme, Jedes Denken iſt ſelbſt eine Verknü- fung, auch das erſte. Dargeſtellt an den beiden Formen, Begriff, wiewol dieſes ein unbeſtimmtes Denken iſt, doch aus inem Zuſammenfaſſen geworden, und alſo der Act des Zuſam- enfaſſens das eigentliche Denken darin, und Saz, worin die uſammenfaſſung offenbar.

13. Wenn auch Grundlage des Wiſſens und Ver-

---

zum Grunde. Wenn viele nur die Reſultate des Denkens anderer ihrem Bewußtſein einpflanzen wollen: ſo iſt dies keine urſprüngliche Denkthätigkeit; wo eine ſolche iſt, auf welchem Gebiete es ſei, alſo auch auf dem Gebiet des praktiſchen Lebens und der Kunſt, da geht ſie vom Wiſſenwollen aus, und das Maximum der Differenz zwiſchen den ſpeculirenden und denen, die von der Speculation abſtrahiren, iſt nur dieſes, daß in lezteren eben daſſelbe iſt als lebendige Kraft auf bewußtloſe Weiſe, was in jenen zu beſtimmtem Bewußtſein entwikkelt. Vorleſ.

*) Vorleſ. Das Princip des Wiſſenwollens, ſofern es zum Bewußtſein entwikkelt werden kann, iſt weſentlich eins und daſſelbe mit den Regeln der Verknüpfung beim Denken ſelbſt. Regeln der Verknüpfung führen auf ein erſtes Denken. Ein ſolches aber würde wol das Princip des Wiſſenwollens, nicht aber die Regeln der Verknüpfung in ſich tragen. Denn um dieſe in ſich zu tragen, müßte es aus ihnen gebildet ſein; wenn es aber aus ihnen gebildet wäre: ſo wäre es kein erſtes Denken. Trägt es nun das Princip des Wiſſenwollens in ſich, nicht aber das demſelben identiſche, nämlich die Regeln der Verknüpfung: ſo iſt ein Widerſpruch.

durch sich selbst kommen am Ende. Aber dann müssen auch die Regeln gefunden sein, wenn man nicht zwei völlig getrennte Gebiete annehmen will. Auf solche Weise wird auch philosophirt. Dies giebt aber eine gänzliche Trennung zwischen allem praktischen und dem speculativen Gebiete, wobei das eine vertrokknet und das andre sich entgeistigt.

Versuch allein mit logischen Regeln. Dann auf diesem Gebiet beständiger Wechsel der Ansichten, der nur weiter führen kann, wenn doch im speculativen Geist gehandelt wird. Am Ende aber muß doch beides wieder zusammen.

Von unserer Voraussezung aus entsteht aber wieder eine untergeordnete Duplicität. Die Metaphysik ist Wissenschaft, die Logik ist Kunstlehre. Man kann die Wissenschaft finden wollen, indem man die Kunstlehre macht; man kann die Kunstlehre finden wollen, indem man die Wissenschaft macht.

NB. Eingeschaltet war eine Ueberlegung über die Rathsamkeit des Vorhabens.

7. Zurükkgehn auf das Verhältniß von Kunst und Wissenschaft. Kunst auf vorher gedachtem Wissen will demnach ein Darstellen. Regeln sind als bewußtloses Verfahren möglich. Das ganze menschliche Leben soll so Kunst sein. Auch diejenigen Theile, wozu jeder nur fragmentarisch beiträgt. Dahin gehören auch die einzelnen Wissenschaften. Kunstgemäß handelt, wer nur bleibendes beiträgt.

8. Wie das Wissen Kunst werden will in der Darstellung. Dann auch unter einer Kunstlehre, die aber nicht für unser Wissen eine besondere sein kann. Geht man diesen Weg: so ist die Voraussezung auch dieselbe. Platon als Kunstlehre. Seine Dialogen sind zwar Kunstwerke, aber nicht als Darstellungen der Wissenschaft, sondern nur der Verfahrungsweise. Mit der aristotelischen Trennung geht auch dieser Anspruch verloren. Seine Metaphysik, wenn auch nicht so wie wir sie jezt haben,

vollendet, ſondern nur beſchrieben. Andere Geiſtesthätigkeiten können hier gar nicht in Betracht kommen. Denken und Sprechen iſt ſo eins, daß man es nur als inneres und äußeres unterſcheiden kann, ja auch innerlich iſt jeder Gedanke ſchon Wort.

14. Wir ſezen uns in den Fall des ſtreitigen Denkens, zurükkgehend auf die beiden Formen Begriff, im weiteſten Sinne des Wortes, und Saz. Wir fangen bei der lezten als beſtimmteſten an. Das ſtreitige Denken entſteht nur, wenn bei der Verſchiedenheit eine Identität vorausgeſezt wird. Verſchiedenheit von Subject und Prädicat giebt keinen Streit. Gleichheit des Prädicats bei Verſchiedenheit des Subjects, und des Subjects bei Verſchiedenheit des Prädicats, giebt Aufgaben, Tendenz zu künftiger Combination, aber es wird nichts dadurch ſtreitig. Alſo nur Gleichheit des Subjects bei widerſprechenden Prädicaten. Hier wollen wir des Wiſſens wegen ausgleichen. Warum ſehen wir es aber nicht auch als zwei verſchiedene Gedanken an? Nur wegen der Beziehung auf das Sein im weiteſten unbeſtimmteſten Sinne. Denn wenn vom Centaur verſchiedenes auch widerſprechend prädicirt wird, entſteht kein Streit.

Der Skeptiker leugnet den Unterſchied und bringt alle unſre Vorſtellungen unter den Typus des Centauren, zuſammengeſezt aus organiſcher Affection als äußerer Veranlaſſung und innerem Impuls, welche aber beide in keiner wahren Verbindung ſtänden. Das Verfahren gegen ihn iſt ſchon angegeben. Hier aber kommen wir darauf, daß, wenn er beharrt nicht wiſſen zu wollen, er auch keine Beziehung auf Sein annehmen darf, und daher daß dieſe bei dem Wiſſenwollen die Grundannahme iſt.

15. Eben daſſelbe folgt, wenn man den Begriff als ſtreitig ſezt. Zwei verſchieden gedachte Begriffe könnten ganz ruhig als verſchiedenes neben einander hergehen ohne Streit. Wenn man ſie bei der Verſchiedenheit doch als Eins ſezt: ſo kann dies nur ausgehen von der Beziehung des Denkactes auf ein und das nämliche Sein. Wie denn auch die Differenzen im Urtheil ſich

Syſtem vortragen und das Wahrnehmen des einzelnen Zuſammenhang bringen wollen, alſo von gemeinem herem Standpunkt ausgehen, fangen doch mit ei an als erſtem, und einer muß ihnen auch als erſter ſein. Alſo Anfang einer neuen geiſtigen Lebensfunctio keinen Widerſpruch einſchließt. Aber wirken kann ſie Anſtekkung, und da nun alle ſolche Syſteme etwas ge ben: ſo haben ſie es als erſte Manifeſtation einer für wiſſe Zeit und Gegend gültigen Denkweiſe.

11. Wenn ſie ſich unter einander verſtändigen, ohne Anſtekkung, durch Gründe überzeugen wollen: ſ ſie ihre erſten Gedanken unterſuchen laſſen und nachw her die Begriffe kommen. Alſo ganz auf uns zurük Saz aber, daß es kein vollkommnes Wiſſen gebe, ha ſchichte für ſich. Untergang der ariſtoteliſchen Philoſo Entſtehung neuer Syſteme, wobei andre Naturanſich Grunde lagen. Tod aller ſpeculativen Philoſophie in F und England, wo man die Speculation für beendigt h aber doch auch wieder wird aufgerührt werden müſſen. weges aber ſezen wir voraus, daß die Idee des Wiſſe etwas werdendes ſei; ſondern ſie liegt als dieſelbige all ken ſich ſelbſt gleich bleibend zum Grunde.

Wie verhalten nun die ſpeculirenden ſich nen, welche hiezu nicht gelangen?

12. Wenn die meiſten nur im praktiſchen verſiren: men ſie auch die Grundlage nur traditionell auf, und nicht für einen Denkact zu rechnen. Die urſprüngliche hung der Grundlage geht aber auch vom Wiſſenwoll Daſſelbe gilt von der äſthetiſchen Seite. Der Unterſchi ſchen bewußtloſer Kraftäußerung und entwikkeltem Ber an andern Beiſpielen auseinandergeſezt. Der Uebergan jener in dieſes iſt alſo der Anfang der Speculation *).

*) Allem Denken, das nicht bloß traditionell iſt, liegt das Wiſſ

Wenn die formale Seite nur Regel der Verknüpfung wäre: › würden wir auf ein erſtes Denken zurükkgeführt, welches nach)nen nicht gebildet wäre, ſie alſo auch nicht in ſich enthielte. lber es ginge doch vom Wiſſenwollen aus. Dieſes alſo wäre us demſelben zu entwikkeln. Da nun dieſes mit den Regeln aſſelbe ſein ſoll, beides aber ſich zum erſten Denken entgegen- eſezt verhält: ſo iſt dies ein Widerſpruch *). Er iſt auf veierlei Art zu heben. Einmal durch die Anahme, daß es in erſtes Denken gar nicht giebt, und wir alſo in den all nicht kommen den Widerſpruch heben zu müſſen. Dies iſt ctiſch richtig, aber es hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn nn doch alles auf einem Widerſpruch beruht. Zweitens durch e Annahme, Jedes Denken iſt ſelbſt eine Verknü- fung, auch das erſte. Dargeſtellt an den beiden Formen, egriff, wiewol dieſes ein unbeſtimmtes Denken iſt, doch aus nem Zuſammenfaſſen geworden, und alſo der Act des Zuſam- enfaſſens das eigentliche Denken darin, und Saz, worin die ſammenfaſſung offenbar.

13. Wenn auch Grundlage des Wiſſens und Ver-

---

zum Grunde. Wenn viele nur die Reſultate des Denkens anderer ihrem Bewußtſein einpflanzen wollen: ſo iſt dies keine urſprüngliche Denkthätigkeit; wo eine ſolche iſt, auf welchem Gebiete es ſei, alſo auch auf dem Gebiet des praktiſchen Lebens und der Kunſt, da geht ſie vom Wiſſenwollen aus, und das Maximum der Differenz zwiſchen den ſpeculirenden und denen, die von der Speculation abſtrahiren, iſt nur dieſes, daß in lezteren eben daſſelbe iſt als lebendige Kraft auf bewußtloſe Weiſe, was in jenen zu beſtimmtem Bewußtſein entwikkelt. Vorleſ.

*) Vorleſ. Das Princip des Wiſſenwollens, ſofern es zum Bewußtſein entwikkelt werden kann, iſt weſentlich eins und daſſelbe mit den Regeln der Verknüpfung beim Denken ſelbſt. Regeln der Verknüpfung führen auf ein erſtes Denken. Ein ſolches aber würde wol das Princip des Wiſſenwollens, nicht aber die Regeln der Verknüpfung in ſich tragen. Denn um dieſe in ſich zu tragen, müßte es aus ihnen gebildet ſein; wenn es aber aus ihnen gebildet wäre: ſo wäre es kein erſtes Denken. Trägt es nun das Princip des Wiſſenwollens in ſich, nicht aber das demſelben identiſche, nämlich die Regeln der Verknüpfung: ſo iſt ein Widerſpruch.

knüpfungsprincip dasselbe ist: so bleiben es doch zweierlei Beziehungen, und wir müssen uns über die Priorität des transcendentalen oder formalen entschließen. Lezteres liegt dem höchsten Ausdrukk der Aufgabe *) am nächsten, nämlich der Zusammenconstruction alles Wissens, welches selbst Verknüpfung ist, und ist also auch natürlich das lezte. Ersteres liegt dem einfachsten Ausdrukk der Aufgabe am nächsten, nämlich dem Orientiren über einzeln vorkommendes Denken, und ist also auch billig das erste.

Der Ausdrukk transcendental rechtfertigt sich dadurch, daß dieses jenseit alles im gewöhnlichen Verlauf vorkommenden Denkens liegt. Denn erstens sieht man aus den philosophischen Systemen nach neulicher Auseinandersezung, daß kein Saz, von dem das Wissen anheben soll, aus dem Nichtwissen schlechthin kann entstanden sein. Also muß auch jedes frühere schon den Typus des Wissens enthalten, und dieser also allem vorangehen. Eben dasselbe geht zweitens hervor aus unserer neulichen Erörterung, daß jedes Denken schon Verknüpfung ist, also das Princip das jedem, und also auch einem fingirten ersten zum Grunde liegen muß. Und gerade in sofern ist es das transcendentale.

Erster, transcendentaler Theil.

Was ist in allem Denken — sehen vom künstlerischen und geschäftlichen, das Wissen — Antwort ist, Die Idee des Wissens — den Ausdrukk erst verstehen müssen.

Denken ist die Tätigkeit, — vollendet. Wollen — findet — dung mit der Rede, wo Gedanken — mittelbar. Keine Wollung — Rede — durch die That; und kein —

*) Vergl. oben 9.

vollendet, sondern nur beschrieben. Andere Geistesthätigkeiten können hier gar nicht in Betracht kommen. Denken und Sprechen ist so eins, daß man es nur als inneres und äußeres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon Wort.

14. Wir sezen uns in den Fall des streitigen Denkens, zurükkgehend auf die beiden Formen Begriff, im weitesten Sinne des Wortes, und Saz. Wir fangen bei der lezten als bestimmtesten an. Das streitige Denken entsteht nur, wenn bei der Verschiedenheit eine Identität vorausgesezt wird. Verschiedenheit von Subject und Prädicat giebt keinen Streit. Gleichheit des Prädicats bei Verschiedenheit des Subjects, und des Subjects bei Verschiedenheit des Prädicats, giebt Aufgaben, Tendenz zu künftiger Combination, aber es wird nichts dadurch streitig. Also nur Gleichheit des Subjects bei widersprechenden Prädicaten. Hier wollen wir des Wissens wegen ausgleichen. Warum sehen wir es aber nicht auch als zwei verschiedene Gedanken an? Nur wegen der Beziehung auf das Sein im weitesten unbestimmtesten Sinne. Denn wenn vom Centaur verschiedenes auch widersprechend prädicirt wird, entsteht kein Streit.

Der Skeptiker leugnet den Unterschied und bringt alle unsre Vorstellungen unter den Typus des Centauren, zusammengesezt aus organischer Affection als äußerer Veranlassung und innerem Impuls, welche aber beide in keiner wahren Verbindung ständen. Das Verfahren gegen ihn ist schon angegeben. Hier aber kommen wir darauf, daß, wenn er beharrt nicht wissen zu wollen, er auch keine Beziehung auf Sein annehmen darf, und daher daß diese bei dem Wissenwollen die Grundannahme ist.

15. Eben dasselbe folgt, wenn man den Begriff als streitig sezt. Zwei verschieden gedachte Begriffe könnten ganz ruhig als verschiedenes neben einander hergehen ohne Streit. Wenn man sie bei der Verschiedenheit doch als Eins sezt: so kann dies nur ausgehen von der Beziehung des Denkactes auf ein und das nämliche Sein. Wie denn auch die Differenzen im Urtheil sich

darauf zurükkführen laſſen, daß durch verſchiedene Ausſagen der Subjectsbegriff verſchieden gebildet wird.

Sein ſoll übrigens hier, ſo wie wir Denken nur als den einzelnen Act nehmen, auch bloß von dem verſtanden werden, was dieſem gegenüberſteht und worauf er bezogen wird, ohne über den Gegenſaz von Sein und Werden, beharrlich und wechſelnd ꝛc., etwas zu entſcheiden.

Das fertige Wiſſen ſezen wir alſo als das dem Sein, wozu es gehört, vollkommen entſprechend Denken, und ein ſolches nun muß von allen vollkommen gleichmäßig gebildet werden.

Das innere Sezen dieſes Entſprechens iſt die Ueberzeugung, welche das Denken über den Gegenſtand zur Ruhe bringt. Jede Ueberzeugung kann aber wandelbar ſein, und wenn wir uns fragen, Was gehört dazu, daß eine Ueberzeugung ganz feſt ſei? ſo können wir es nur nach derſelben Regel beurtheilen, nur daß, weil die Ueberzeugung ſich nur auf das einzelne ſo denkende Subject bezieht, der Saz, dieſes Denken werde nicht mehr geändert werden, ſeinem eigenen Sein entſpreche und der Ausdrukk deſſelben ſei.

16. Aber auch unſre Willensthätigkeiten und unſre Geſchmakksurtheile (geſchäftliches Denken und künſtleriſches Denken) ſind mit Ueberzeugung begleitet. Aber wir verlangen keine Gleichmäßigkeit, ſondern ſagen, jeder beſchließe nach ſeinem Gewiſſen, jeder habe ſeine eigene Art zu handeln (Dies ſchließt die Sittlichkeit nicht aus. Denn die Forderung gleichmäßigen Handelns gründet und bezieht ſich auf eine ſchon im Werden begriffene Gemeinſchaft des Seins), und eben ſo jeder habe ſeinen eignen Geſchmakk (wobei eine ähnliche werdende untergeordnete Gemeinſchaftlichkeit ſtatt findet). Dieſe Ueberzeugungen, wenn ſie ganz feſt ſind, ſagen aus, daß dieſe Sezung das Sein des einzelnen ausdrükkt. Die das Wiſſenwollen begleitende aber ſezt die gleiche Ueberzeugung in allen, hebt alſo die Einzelheit des Seins auf

und ſagt alſo aus, das Wiſſen drükke das identiſche Sein aller einzelnen aus.

Da wir aber nun zugleich das Denken nicht anders auffaſſen konnten als im einzelnen, und alſo dieſe Ueberzeugung auch im einzelnen ſezten: ſo müſſen wir die Identität von beiden ausſprechen, und zwar von beiden aus, indem wir jedes dem andern gleichſezen. Die beiden Säze, Das Ruhen des einzelnen im Denken iſt identiſch mit der Gleichheit des Denkens aller, und Die Gleichheit des Denkens aller iſt in der Ruhe jedes einzelnen, heißen Der Menſch iſt als denkend ein Individuum der Gattung, und die Vernunft als Princip des Wiſſens iſt in allen dieſelbe.

17. Das individuelle und univerſelle ſind aber keineswegs ganz außer einander. Unmittelbar poſtuliren wir keine Gleichheit der Handlungsweiſe und des Geſchmakks; aber wenn unſer Denken derſelben vollkommen ſein ſoll: ſo müſſen wir doch auch ſagen, daß alle ſich daſſelbe eben ſo denken als wir, und ſo iſt auch dieſes Denken ein Wiſſenwollen. Und wenn das univerſelle auch vollkommen in allen daſſelbe iſt: ſo iſt es doch in jedem anders geworden und wird als ſeine That (wovon wir doch immer ausgegangen ſind) nur verſtanden mit ſeinem Gewordenſein zugleich. Alſo iſt auch das Wiſſen nur vollendet in dem gleichmäßigen Erkennen alles individuellen.

Der Unterſchied bleibt demohnerachtet ſtehen, und wir ſagen, Alles Denken, ſofern es in der Geſammtheit des Wiſſens iſt, hat ſeine Begründung in der Gleichheit und Selbigkeit der denkenden; alles Denken außerhalb dieſer in der Verſchiedenheit der denkenden. Die Aufgabe bleibt alſo die Verſchiedenheit auf die Selbigkeit zurükkzuführen.

Die Hauptfrage entſteht nun, Wie kommt das Denken zu dem Sein außer ihm, worauf es ſich bezieht?

18. (Nachträglich noch aus dem vorigen die Folgerung, daß weder Philosophie noch die realen Wissenschaften sich zum vollendeten Wissen gestalten können anders als zugleich mit einer gleichmäßigen Auffassung ihrer Geschichte, und daß jedes aus einem einzelnen Denker entstehende System auch als eine individuelle Gestaltung anzusehen sei.)

Die neue Frage ist nun ein Hauptpunkt in dem transcendentalen Theil unserer Untersuchung. Zunächst eine empirische Betrachtung voran. Wir finden, wenn man auf den Gehalt des einzelnen sieht, genaue Identität in den Productionen der Denkthätigkeit im Wachen und im Schlaf. Die ersten beziehen wir auf ein Sein, die lezten nicht. Wir schreiben zwar bei den lezten auch äußeren Affectionen der Organe sowol im Schlaf selbst als auch sofern die während des Wachens erhaltenen nachwirken einen Einfluß auf die Entwikkelung der Bilder und Vorstellungen zu, aber nicht so, daß sie auf dieselbe Weise entsprächen. Der Gegensaz selbst aber ist auch auf der andern Seite nur relativ, denn es giebt auch ein partielles Schlafen z. B. im Zustand strenger Abstraction, wo man hernach, wenn sich Erinnerungen sammeln, ungewiß ist, ob sie einem Sein entsprechen oder nicht. Der strenge Skeptiker dreht daher die Sache um und nimmt den Traum zum Urtypus und sagt, auch im Wachen entständen die Bilder nur aus inneren Affectionen.

19. Die Aehnlichkeit der schlafartigen wachenden Momente ist, daß kein Wissenwollen dabei zum Grunde liegt. Dasselbe von unwillkührlichen Einfällen durch innere Affection, welche nur etwas werden, wenn wir sie an das Wissenwollen anknüpfen. Das positive sowol des Traumes als der Einfälle, die nicht dem Wissen angeeignet werden, ist dann das Gebiet der Darstellung. Dem Geöffnetsein nach außen entspricht aber ein Geöffnetsein nach innen. Wenn diesem das Wissenwollen zum Grunde liegt und nun mit diesem überall Beziehung auf Sein wesentlich zusammengehört: so sind alsdann wir selbst, wenn

auch nur in einer einzelnen Function (wiewol immer alle ungetrennt thätig ſind), und nicht minder in der denkenden, als in einer andern, das Sein, worauf wir beziehen, und erſt dieſe Beziehung conſtituirt für das Denken das Selbſtbewußtſein. Hier iſt alſo das Sein nicht außer dem Denken, ſondern beide urſprünglich für einander und durch einander als in einander. Und wenn es ein ſolches urſprüngliches Einsſein beider nicht gäbe, würden wir auch nie Rechenſchaft darüber geben können, wie eins zum andern komme.

Kehren wir von hier zu dem ſkeptiſchen Standpunkt, der Träumen und Wachen gleichſtellt, zurükk: ſo müſſen wir freilich ſagen, Träumen ſei der erſte Zuſtand, zwiſchen den ſich das Wachen erſt allmählig einſchiebe, und auch das Selbſtbewußtſein gewinne erſt in demſelben Maaße Conſiſtenz. Der Zuſammenhang aber zwiſchen dem mit der Oeffnung nach innen zuſammenhangenden Beziehen auf das eigne Sein und dem mit der Oeffnung nach außen zuſammenhangenden Sezen der Außenwelt iſt vermittelt durch das ſich immer zuerſt fixirende Sezen anderen menſchlichen Seins. Dieſes iſt Theil des Selbſtbewußtſeins, wie das Kind noch Theil der Mutter iſt; aber Theil der Außenwelt, weil der Menſch dem Menſchen ein Außer ihm iſt, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins geſtellt mit dem Bewußtſein der Reciprocität. Die Beziehung auf die natürliche Außenwelt fängt immer zuerſt an mit dem geſchäftlichen Denken, und die ganze Entwikkelung des Wiſſens iſt Kampf des Wiſſenwollens gegen dieſes Beziehen alles einzelnen Seins auf das menſchliche.

20. Es fragt ſich, ob alles Wiſſen werdenwollende Denken mit einem von beiden Geöffnetſein zuſammenhängt. Dagegen ſcheint zu ſprechen die Unterſcheidung des Wahrnehmens, welches als inneres und äußeres jenes beides zu umfaſſen ſcheint, und reinen Denkens, welches alſo den Zuſammenhang mit Organismus auszuſchließen ſcheint, und wovon jenes zulezt das

reale, dieses das transcendentale Wissen wird. Angenommen: so können wir ein drittes dazu fingiren, welches allein organisch wäre. Dazu haben wir schon das Analogon in den während vollständiger Abstraction entstehenden und aufbewahrten organischen Eindrükken. Also überall wo die organische Thätigkeit beginnt das Differential derselben, ehe die Vernunftthätigkeit eintritt. Wir werden aber zugeben müssen, daß dieses so lange noch kein wirkliches Denken ist, sondern nur Denkstoff. Daher ist zu vermuthen, daß es mit jenem eben so steht. Wenn die Vernunftthätigkeit zur organischen als Minimum eintritt, sich dann zum Gleichgewicht steigert, zulezt die organische zurükdrängt: so ist sie nach dem gänzlichen Verschwinden derselben nicht mehr ein wirkliches Denken, sondern nur Denkform. Wenn die Vernunftthätigkeit anfängt: so ist dieses nicht eher ein wirkliches Denken, als wenn die organische eintritt. Das wirkliche Denken wäre dann eingeschlossen innerhalb des Schoneingetretenseins beider und Nochnichtverschwundenseins einer von beiden. Jener Gegensaz müßte also befaßt werden unter die Duplicität des entgegengesezten Primates.

21. Das Hauptzeugniß für uns ist schon dieses, daß kein wirkliches Denken ist ohne Sprache, welches zwar an und für sich keine aufnehmende organische Thätigkeit voraussezt, aber das alles für unser Gebiet in Anspruch nimmt, was in der Sprache mit Ausdrükken für solche irgend zusammenhängt. Wollte man nun ein wirkliches Denken außerhalb annehmen: so müßte dies auf die gleiche Weise vorgestellt werden können auch vor aller organischen Entwikkelung, und dies ist was wir durch den Ausdrukk angeboren bezeichnen. Nun ist aber kein Gedanke aufzuzeigen, der nicht modificirt würde durch die organische Entwikkelung. Also muß auch jeder schon ursprünglich etwas mit dieser zusammenhangendes in sich haben. Als Beispiel habe ich durchgeführt, von den organischen Eindrükken die von Sonne und Mond ausgehen anhebend, die, ehe intellectuelle Function,

d. h. Wiſſenwollen hinzutritt, nur Material ſind, welches eben ſo gut innere Wahrnehmung werden kann als äußere. Dann werden ſie Vorſtellung, und wir ſezen nun alles bis auf die höchſte Vervollkommnung des bewaffneten Auges, und alles was ſonſt Beobachtung liefert, als die ſtätige Steigerung der organiſchen Thätigkeit zum Maximum. Denn denken wir uns dieſe ſich abwendend: ſo wird ſich in der Vorſtellung alles mehr hervorheben, was Formel iſt, und das organiſche wird verbleichen. Wir wollen uns denken, auch die Differenz beider verſchwinde in dieſem Erbleichen: ſo bleibt die allgemeine Vorſtellung des Weltkörpers zurükk, aber als Bild, und wenn alles Bild verſchwindet, kann ſie auch nicht mehr gedacht werden. — Nehmen wir nun, daß alles, was aus den organiſchen Eindrükken geworden iſt, ſeit dem Hinzutreten der intellectuellen Function und durch dieſelbe geworden iſt: ſo müſſen wir freilich ſagen, die Vorſtellungen würden nicht ſo geworden ſein, wie ſie ſind, wenn die Function anders wäre. Denken wir ſie uns alſo als das Denkenwollen, aber was vor jener kein wirkliches Denken werden kann: ſo werden wir ſagen müſſen, das der organiſchen Thätigkeit vorangeſezte in der intellectuellen Function ſei eine innnere Beſtimmtheit zu einer ſolchen Geſtaltung des Denkens, alſo Typus, Charakter der ſich ausprägen will.

22. (Nachträglich. Daß jedes wirkliche Denken verändert wird durch den Zuſtand des Gebietes der Wahrnehmung, iſt am beſten nachzuweiſen durch den Gedanken Gott, von welchem ein Schluß auf alle anderen gilt.) Wenn wir nun mit Beiſeitſezung von Zeit und Ort allen Denkſtoff vor Eintritt der intellectuellen Function als Eins anſehen, und ihn nun mit Hinſicht auf das Sein, was freilich Gegenſtand des Denkens werden ſoll, bezeichnen: ſo iſt dies die Vorſtellung des Chaos, nicht mythologiſch objectivirt, aber als eigentlicher Grund jenes Objectivirens. — Sezen wir nach der Vollendung alles realen Den-

kens (wie bei Sonne und Mond) das Verschwinden der Differenz fort: so bleibt zulezt die Vorstellung des Dinges übrig. Untersuchen wir den Gehalt beider Vorstellungen näher: so ist Chaos die unendliche Unbestimmtheit oder unbestimmte Unendlichkeit. Das Ding aber ist die bestimmte Einzelheit als die Organe afficirend. Da nun alle weitere Entwikkelung der organischen Thätigkeit im wirklichen Denken durch das Verschwinden wieder aufgehoben ist: so ist die Differenz zwischen Chaos und Ding die allgemeine Function dessen, was die intellectuelle Thätigkeit in die organische hineinbringt. Nun wird Ding eigentlich immer weil als einzelnes zugleich in der Mehrheit gedacht. Diese Gesammtheit kann auch wieder Unendlichkeit sein, aber nicht unbestimmte sondern bestimmte, und zwar weil bestimmte Unterscheidung des einzelnen entsteht, diese Bestimmtheit aus der unbestimmten Unendlichkeit durch Zusammenfassen und Entgegensezen. Denken wir uns unmittelbar diesen Prozeß auf das Chaos angewendet: so haben wir aus demselben die Dinge.

(Anmerk. Es soll nicht behauptet werden, denn dies wäre Erschleichung, daß die Vorstellung des Dinges nicht auf andre Weise entstehen könnte, sondern nur daß sie so auch entsteht.)

23. Die Grundlage alles Denkens, welches Wissen werden will, ist also die Beziehung beider Prozesse auf einander, und zwar erstlich im allgemeinen, dann aber auch in der Vereinzelung, welche die nothwendige Form der zeitlichen Entwikkelung ist. Wird nun ein organischer Ort auf einen intellectuellen so bezogen, daß die Vollendung des Wissens dieselbe Beziehung beibehält: so ist das Denken ein Wissen; wo nicht: dann nicht. So lange also wechseln die Beziehungen, und indem der eine so bezieht der andre anders und jeder doch glauben kann zu wissen, besteht der Zustand streitiger Vorstellungen. Das Denken ist noch nicht vollendet, und also auch das Wissen nicht, so lange in der organischen Totalität noch chaotisches zurükgeblieben und in der intellectuellen Totalität noch bestimmt geeint

und entgegengeſeztes nicht organiſch ausgefüllt iſt. Da aber die unendliche Unbeſtimmtheit auch ins unendliche theilbar iſt: ſo gilt daſſelbe auch von dem einzelnen Denken. So lange es nicht vollſtändiges Wiſſen iſt, muß entweder organiſches darin unbeſtimmt ſein (Chaos), oder intellectuelles unausgefüllt (Ding).

Dieſe Grundvorausſezung von der Zuſammengehörigkeit beider Pole und der Beziehung jedes Etwas in dem einen auf Etwas in dem andern iſt keines Beweiſes fähig. Wer ſie anfechten will, muß das Denken aufgeben; denn in jedem Denken geht er von ihr aus. Sie iſt alſo die Zuſammengehörigkeit der Welt und der Denkthätigkeit des menſchlichen Geiſtes. Die Welt drükkt ſich aus im Typus des menſchlichen Geiſtes, und dieſer Typus ſtellt ſich dar in der Welt.

Ueberzeugung iſt die Sezung der Richtigkeit der gemachten Beziehung, und die Operation iſt ſiſtirt.

24. Das obige geht auch hervor, wenn man die Zuſammengehörigkeit beider Seiten im allgemeinen auf die Form des Denkens als Thatſache des einzelnen Subjects anwendet. Denn darin liegt die Vereinzelung in Momente, vermöge deren man jedesmal etwas denkt.

Die Ueberzeugung empiriſch betrachtet iſt quantitativ verſchieden, und ſie kann, ſei ſie nun Zweifel oder Gewißheit, wahr ſein oder falſch. Dies veranlaßt auf der einen Seite den Scepticismus; aber das Denken iſt dann wenigſtens in ſo weit Geſchäft geworden, als man das Reſultat vorzüglich im Auge hat. Auf der andern Seite, daß man die Sicherheit der Ueberzeugung ſucht in der Zuſammenſtimmung derſelben mit beliebigen anderen. Allein dies iſt eigentlich auch nur die Vorausſezung beim geſchäftlichen Denken, weil jede Handlung in die Handlungen beſtimmter anderer eingreift. Es iſt aber ſo viel wahres darin, daß, weil im vollkommnen Wiſſen alles Schwanken aufhörend gedacht wird, die Gleichmäßigkeit aller im Denken auch die Ueberzeugung ſchlechthin befeſtigt. — Die einzelnen aber ſind in Bezug auf die Ueberzeu-

gung verschieden; schwankende ohne alle Sicherheit im Fortschreiten, feste aus Hartnäkkigkeit und feste aus Richtigkeit.

25. Aus XXIV. *), nur daß ich den Ueberzeugungspunkt zulezt gestellt habe, und daß ich hernach das Gleichgewicht abgeleitet habe aus der objectiven Betrachtung des vollendeten Wissens.

26. Wenn im vollendeten Wissen alles Denken, sofern dem Gegenstande nach dasselbe, auch gleichmäßig ist in allen, und jedes als Wahrnehmung entstandene nur vollendet ist, sofern darin nichts chaotisches bleibt, d. h. sofern der ganze Constructionsprozeß darauf angewendet worden, und jedes als Construction entstandene nur, sofern es ganz, auch die organische Wiederholbarkeit mit gerechnet, ausgefüllt worden: so müßte auch beides gleich sein, d. h. im vollkommnen Wissen die Spuren der verschiedenartigen Genesis verschwunden. Daraus folgt, daß wahrgenommenes und construirtes noch nicht Wissen ist, und es nur wird durch die Beziehung auf die entgegengesezte Seite (S. XXV.) **).

Hierdurch erklärt sich nun auch näher der Grund der verschiedenen Anlage zur Ueberzeugung. Denn wenn diese nur im Wissen unerschütterlich ist: so wird der Grad ihrer Sicherheit vorher auch abhangen von der Continuität und dem Grade der Annäherung. Nun ist das Zurükksehen von einer Seite des Denkprozesses auf die andre ein Theil des jedesmaligen Selbstbewußtseins, und die Leichtigkeit dieses von beiden Seiten mit Klarheit zu thun so die Bedingung einer stätigen Ueberzeugung. Je weniger Leichtigkeit in diesem Ergänzungsprozeß, desto weniger auch Ueberzeugung.

27. Wenn wir nun die Differenz des Ueberzeugungszustandes ausgleichen wollten durch Gemeinschaft mit einer die Totalität repräsentirenden Mehrheit: so ist die Aufgabe diese zu bewirken. Der schwankende hat ein Interesse feste und sichere

*) d. h. Beil. C, XXIV.
**) Beil. C, XXV.

Denker aufzuſuchen, um durch ſie ſeinen Zuſtand zu verbeſſern; der feſte ein Intereſſe, um ſich ihren organiſchen Prozeß anzueignen. Beide aber ſind gewieſen an das Gebiet derſelben Sprache, und da jede Sprache eine individuelle Beſonderheit iſt: ſo iſt keine für ſich eine Repräſentation der Totalität. Daher finden wir nun außer dieſer natürlichen und vorherrſchenden Gemeinſchaft zu allen Zeiten, von denen in welchen die Idee des Wiſſens am meiſten Leben hat ausgehend, ein Beſtreben die Gemeinſchaft über die Grenzen der Sprache hinaus zu erweitern.

28. Jeder muß ſich zunächſt ergänzen aus ſeinem eigenen Sprachgebiet, dann aus der Totalität. Wie man bisher immer ſtehen geblieben bei analogen Sprachen, da es doch ſolche giebt, in denen der Gegenſaz zwiſchen Nomen und Verbum nicht gleichmäßig heraustritt. Daher iſt die Ueberzeugung, mit der man die Entwikkelung betreibt, noch immer etwas einſeitiges. Ihr gegenüber muß ſtehen die vorſichtige Unentſchiedenheit. Jene repräſentirt nur die individuelle Differenz und ohne ſie gäbe es auch auf dieſem Gebiete keine Fortſchreitung. Dieſe repräſentirt die noch nicht gewordene Sprachgemeinſchaft. (S. XXVII.) *).

In Beziehung auf das tranſcendente iſt aber der Einfluß der individuellen Differenz an ſich Null, denn er beherrſcht nur das Gebiet der zeitlichen Entwikkelung des Denkens. Hier aber haben wir es mit dem außer und vor dieſer liegenden zu thun. Doch folgt daraus, daß wir auch bei dieſer Unterſuchung am meiſten von den Beſtimmungen des Wiſſens ausgehen müſſen, welche dieſem Einfluß am wenigſten ausgeſezt ſind. Die Gleichmäßigkeit ſezt gerade die Ausgleichung des individuellen als geſchehen voraus, und die Differenz wird alſo geſezt, ſo lange man das Wiſſen im Werden denkt. Eben ſo iſt der allgemeine Zuſammenhang auch der des individualiſirten. Nur die Ueberzeugung iſt dieſelbe, wo die Differenz aufgehoben iſt und wo ſie beſteht.

*) Beil. C, XXVII.

Die Vollständigkeit läßt sich ausdrükken durch Erweiterung der Formel **Verum sui index et falsi.**

Zum Grunde liegt also allem Denken die Aufeinanderbeziehung der organischen und intellectuellen Seite, und Ueberzeugung ist nur, wenn gesezt wird, daß wenn aus der Wahrnehmung alles chaotische verschwunden ist, alsdann auch der ganze intellectuelle Prozeß auf sie bezogen ist, und eben so, daß nicht eher ein Anfang gemacht ist zum wirklichen Denken, bis der intellectuelle Prozeß in das Chaos eingetreten ist; und so auch auf der andern Seite bis irgend eine organische Ausfüllung begonnen hat.

29. Ist nun die allgemeine Grundlage des Denkens die Beziehung beider Functionen auf einander, und es fragt sich nach dem transcendenten Grunde des Wissens und zwar sofern mit diesem die Ueberzeugung gesezt ist: so müssen wir auf den Kindheitszustand zurükkgehen, wo mit dem Nichtauseinandertreten jener Duplicität auch noch keine Ueberzeugung gesezt, aber auch kein Bewußtsein und keine Continuität des Denkens. Von der Sprachentwikkelung an, wo also bewußte Gemeinschaft des Denkens beginnt und dialektisches Verfahren, entsteht auch Bewußtsein und Continuität, und damit auch Ueberzeugung und Annäherung an das Wissen. Darin liegt nun, daß jeder für sich und alle für jeden Sein sind, nämlich denkendes Sein, und daß das gemeinschaftlich gesezte Denken seiendes Denken ist, d. h. wirksames und leidentliches, zusammenfaßbares und entgegensezbares. In diesen beiden zusammengehörigen Formeln ist das Sein das dem denkenden und nicht denkenden gemeinsame, das Denken das dem seienden und nicht seienden gemeinsame (vergl. XXIX. und XXX.) *). Jenes das Gebiet des organischen, denn durch dieses hängt der Mensch mit dem übrigen Sein zusammen, indem durch die organische Impression das Sein außer dem Men-

*) C, XXIX. und XXX.

ſchen in ihm geſezt wird und durch organiſche Wirkſamkeit das Sein des Menſchen in das Sein außer ihm geſezt wird; dieſes das des conſtructiven Prozeſſes (weshalb wir auch das Denken mit dieſem Uebergewicht das Denken im engeren Sinne nennen). Annäherung des Wiſſens iſt die Identität beider; denn das geſammte ſeiende Denken, in jedem denkenden Sein geſezt, iſt das Wiſſen. Dieſes alſo iſt bedingt durch die Beziehung des Denkens auf die Geſammtheit des Seins, und des Seins auf die Geſammtheit des Denkens, und zwar ſo daß beides daſſelbe iſt, nur auf andre Weiſe. Die Geſammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins iſt das reale (zu welchem in ſofern das denkende Sein auch gehört); die Geſammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens iſt das ideale, wozu alſo in ſofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher dieſe Identität unmittelbar gegeben iſt.

Der Schein, als ob in dieſem Gegenſaz, deſſen Bezeichnung übrigens gleichgültig iſt, das reale als Außenwelt, als nur nicht denkendes Sein, ein geringeres, ſonach der Gegenſaz nicht gleich wäre, verſchwindet durch dieſen lezten Zuſaz. Denn auch das denkende Sein iſt als Sein reales, und auch das äußere Sein iſt als für die Entgegenſezung zuſammenfaßbar, und umgekehrt, ideales. Alſo die Selbigkeit des idealen und realen in der Entgegenſezung ſeiner Art und Weiſe iſt die Vorausſezung alles Wiſſens. Indeſſen iſt dies nur Formel und das Uebergewicht der Conſtruction in dieſem Ausdrukk nicht zu verkennen.

30. Hieraus entſteht die Aufgabe dazu gehöriges auf der organiſchen Seite zu finden, aber auf ſolche Weiſe, daß nicht jedes zu Einem beſtimmten Gedanken, Anſchauung, ſich verbinde, weil eine ſolche einzelne nicht die allgemeine Grundlage bilden könnte. Dieſe Cautel im Auge behaltend werden wir nun ſuchen, was ſich zum Chaos verhalte, wie der Gegen-

saz des idealen und realen zum theilbaren Sein. Die unbestimmte Mannigfaltigkeit ist eine Indifferenz von Außereinander und Ineinander, die aber zum bestimmten Gegensaz werden soll zwischen beiden. Als solche ist sie bestimmte Raumerfüllung. Sie wird dies aber nur in der Entwikkelung jenes intelligenten Impulses zur Mannigfaltigkeit von Acten, und als solche ist sie bestimmte Zeiterfüllung.

Die Frage, ob beides ohne einander, also sich gänzlich ausschließend, vorgestellt werden könne, wird jeder verneinen. Ebengleich das nächste kann man, und jeder stellt ohne Schwierigkeit vor Maximum von Raumerfüllung mit Minimum von Zeiterfüllung, und Minimum von Raumerfüllung mit Maximum von Zeiterfüllung, und diese größte zugleich alle verminderte in sich schließende Differenz ist also das festzuhaltende, und zu sezen die Zusammengehörigkeit von Raumerfüllung und Zeiterfüllung in der angezeigten doppelten Weise. Wenn wir nun von beiden Gegensäzen je ein Glied mit dem andern verbänden: so hätten wir zwei wirkliche bestimmte Gedanken, aus denen freilich eine Menge anderer untergeordneter sich entwikkeln ließen, aber die transcendente Grundlage könnte es nicht sein, und auch abstrahirt von der Wirklichkeit als bloße Voraussezung wäre es nur eine specielle. Wenn wir aber beides im ganzen als identisch sezen und sagen, Allem wissenden Denken liegt zum Grunde die Identität des höchsten Gegensazes mit der auf einander bezogenen Raumerfüllung und Zeiterfüllung (Raumerfüllung und Zeiterfüllung = ideal und real): so haben wir nun eine Aufgabe, keinen wirklichen bestimmten Gedanken. Sie ist aber der Gehalt des zwiefachen Impulses in jedem Wissen werdenden Denken und der allgemeine Grund aller Ueberzeugung. So daß, wenn wir diese Identität wegnehmen, die Gewißheit gar keinen Sinn hat, sondern Construction sowol als Auffassung ist lauter willkührliches und zufälliges.

31. Nämlich Schwanken tritt nothwendig ein *), › eine Duplicität auf keine Identität bezogen iſt. Beiſpiel s dem Gebiet der Wahrnehmung. (Ein anderes aber wäre r die complicirte Formel beſſer geweſen.)

Die zweite Beſtimmung war die Gleichmäßigkeit ſſelben Denkens in allen. Vorausgeſezt das Gegentheil: bringt einer dem andern gleiches zu, was verſchieden iſt, und nn iſt entweder das gleiche im Gegenſaz des verſchiedenen in : Raum- und Zeiterfüllung, oder umgekehrt, alſo jene Identi- aufgehoben; wo ſie aber im getheilten Wiſſen iſt, da iſt auch Gleichmäßigkeit jedes denkenden mit dem andern, und jedes t ſich ſelbſt.

Dritte Beſtimmung, Gleichzeitigkeit der Vollen- ng des einzelnen. Iſt nun das ganze noch nicht vollen- : ſo iſt in Raum- und Zeiterfüllung chaotiſches, aber dann ch das einzelne gedachte noch nicht vollſtändig entgegengeſezt, o nicht vollendet. Oder der Gegenſaz iſt noch nicht ganz ent- kkelt, und dann auch in dem einzelnen noch chaotiſches.

Wir könnten demnach die tranſcendente Seite der Aufgabe : vollendet halten. Aber wenn wir nun zur formalen Seite ergingen: hätten wir keinen Grund zu der Hoffnung, daß s wir dann finden würden daſſelbige wäre. Alſo müſſen wir t aufſuchen, was in unſerm Reſultat der forma- n Seite zugewendet iſt.

32. Um dieſes zu verrichten, müſſen wir auf die For- en des Denkens zurükkgehen. Nach §. 138. 140. 142. 1. 143. und vergl. hier XXX. und XXXI. **).

33. Großentheils nach XXXII. ***).

---

*) Wo Schwanken iſt, fehlt aber Ueberzeugung, die eine oben aufgeſtellte Beſtimmung.

**) Beil. C, XXX. und XXXI.

***) Beil. C, XXXII.

34. Begriff endet also nach unten und oben in eine Begriffsgrenze. Unten kann man nur übergehen in eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche Thatsachen des einzelnen aussagen, und diese haben ihren Ort in der auf einander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung. Wenn wir über den Begriff des Dinges hinaufsteigen zum denkbaren Sein als theilbar: so kann der nächste wirkliche Begriff von hieraus nur gebildet werden durch Urtheile, welche bestimmte Sezungen aussagen. Diese haben ihren Ort im Gegensaz des idealen und realen als identisch gesezt, und die Verwandschaft ist also klar mit unserer Formel.

Urtheile beim Minimum der Verschiedenheit vom Begriff gefaßt, sind die identischen, die ihrem eigenthümlichen Gehalt nach Null sind. Dann kommen die analytischen, die nur einen Act der Begriffsbildung aussagen. Endlich die synthetischen, welche Begriffe verknüpfen, die nicht in Einer Reihe liegen, also etwas aussagen, was nur seiner Möglichkeit nach im Subjectsbegriff liegt. Verhältniß beider Begriffe nach §. 157. 158. Ausdehnung der Form über die Grenzen giebt erst §. 160. und dann §. 162.

35. Erläuterungen über Stunde 34. Prädicat kann nur in sofern Nichtsein des Subjects heißen (§. 158.), als es in demselben, so wie es vor dem Urtheil gefaßt war, nicht enthalten ist, keinesweges als ob es auch ein dem Subject widersprechendes oder es aufhebendes sein könnte. —

Der Inhalt des Urtheils (§. 159.) ist eigentlich danach zu messen, wie weit die Begriffe von einander abstehen, d. h. wie weiter hinaufwärts der Verwandschaftspunkt liegt. Es kommt aber hier mehr darauf an zu wissen, unter welchen Bedingungen ein Urtheil nicht mehr möglich ist nach beiden Seiten hin. Zuerst also, Wie muß das Subject gesezt sein? Antwort in §. 160. Dann, Wie das Prädicat? Die Schwierigkeit in §. 161—163. ist durch XXXIV. *) noch nicht gelöst. Es liegt aber in der

*) Beil. C, XXXIV.

atur, daß zu einem Subject viele Prädicate gehören, bis der egriff ganz vollſtändig iſt. Am größten alſo das Gebiet, wenn es in allem ſezbar iſt. Dann iſt aber kein eigentliches Urtheil hr, weil kein beſtimmtes Subject vorhanden iſt.

Beide Begriffsgrenzen und beide Urtheilsgrenzen ſind gleich ſerer tranſcendenten Formel in ihren beiden Theilen; das Sein ne Entgegenſezung und das abſolute Subject der Identität s idealen und realen; die Möglichkeit unendlicher Urtheile und : Gemeinſchaftlichkeit alles Seins ſind gleich der auf einander ogenen Raum- und Zeiterfüllung. Da nun die Möglichkeit r Urtheile die Fortſchreitung vom vollkommenſten Begriff iſt: iſt die Fortſchreitung vom Sein ohne Entgegenſezung zu die- n auch die Fortſchreitung von der einen Seite zur andern, b da beide gleich ſind: ſo iſt in unſrer tranſcendenten Formel : Fortſchreitung der Begriffsbildung geſezt. Da ferner alle theile liegen zwiſchen dem abſoluten Subject und der Gemein- aftlichkeit alles Seins, und jenes gleich iſt der Identität des alen und realen, dieſes der Raum- und Zeiterfüllung: ſo iſt s Geſammtgebiet der Urtheile als Fortſchreitung von 0 zu ∞ Bewegung von der einen Seite unſrer Formel zur andern. d da beide gleich ſind: ſo iſt die Formel ſelbſt das Princip ſer Fortſchreitung.

36. Es bleibt noch das Verhältniß zwiſchen den analogen egriffs- und Urtheilsgrenzen zu betrachten. Sein ohne Entge- nſezung verhält ſich zu abſolutem Subject wie leeres zu vol- . Da nun beide gleich ſind der Identität des idealen und len: ſo iſt dieſe ſelbſt ein zwiefaches; als Indifferenz ich dem erſten, als Zuſammenfaſſung gleich dem lezten. n aber iſt jeder noch unbeſtimmte Begriff auch theilweiſe noch ich dem Sein ohne Entgegenſezung, und jeder vollkommen be- mmte auf ſeinem Gebiete gleich dem abſoluten Subject. Alſo hält auch dieſe Seite der Formel in ihrer Duplicität die rtſchreitung vom unvollkommnen Begriff zum vollkommnen.

Daß nun dieser der Urtheilsgrenze gleichgesezt ist, scheint anomal, ist aber gerechtfertigt dadurch, daß der Fortschritt selbst allemal durch Urtheilen geschieht.

Die Möglichkeit unendlicher Urtheile verhält sich zur absoluten Gemeinschaftlichkeit wie leeres zu vollem. Da nun beide gleich sind der Raum- und Zeiterfüllung: so ist diese auch zweifach; als *chaotische*, indem nur die eine Totalität der andern gleichgesezt ist, dem ersten; als *geordnete* — indem alles in seinem Verlaufe durch Thun sein Sein in allem ausdrükkt, durch Leiden alles andre Sein in sich aufnimmt — ist sie dem andern gleich. Daß nun aber hier das Urtheil mit der Begriffsgrenze anfängt, hat seinen Grund darin, daß wir nur vom eigentlichen Urtheil reden.

37. Um aus dem bisherigen den rechten Nuzen zu ziehen, müssen wir auf die ursprüngliche Duplicität in der Denkthätigkeit zurükkgehen. Wenn wir hierauf beziehen die bisher gefundenen Resultate: so ergeben sich als zusammengehörig auf der einen Seite *intellectueller Factor*, *erste Seite der transcendenten Formel*, *Begriffsbildungsgebiet* und *speculative Wissensform*; auf der andern von allem die andre Seite. Also *zuerst Urtheilsbildung überwiegend dem organischen Factor verwandt*, *Begriffsbildung dem intellectuellen*. Nun ist zwar kein wirkliches Denken ohne organischen Gehalt, aber nur als dasjenige, woran sich der intellectuelle Factor manifestirt. Die Urtheilsbildung ist überwiegend dem organischen verwandt, weil sie erst beginnt, wo der Begriff als einzelnes gesezt wird, d. h. sich der Raum- und Zeiterfüllung zuwendet. (Alle uneigentlichen Urtheile, welche Verhältnisse zwischen allgemeinem und besonderen aussagen, sind immer nur Zwischenformen.) Wenn z. B. ein Gattungsbegriff als lezter gesezt wird: so können die Arten nur unter der Form des Urtheils vorkommen, daß nämlich das allgemeine Bild in verschiedenen Räumen auf verschiedene Weise

rſchoben vorkommt, und daß ſich dieſes in der Erzeugung wie-
holt. (Angeführt, wie dieſes Bedeutung gewinnt bei den
agen über die Beharrlichkeit der Formen und die Differenz
n Arten und Spielarten.) Zweitens, daß alles ſpecu-
tive Wiſſen überwiegend Begriffsbildung iſt,
priori, weil von dem innern Impuls urſprünglich ausgehend;
d alles geſchichtliche Wiſſen überwiegend Urtheils-
ldung (wie ſich dieſes manifeſtirt in der doppelten Richtung der
aturwiſſenſchaft), a posteriori, weil urſprünglich abhängig
n den organiſchen Affectionen und dafür etwas äußerlich gegebenes
rausſezend. Drittens, daß das ſpeculative und empi-
ſche gleich zu ſezen iſt, wie beide Seiten unſerer Formel.

38. Poſition gegen Idealismus und Realismus als
3 poſitive von beiden zuſammenfaſſend, im ganzen nach
XVIII. *) vergl. §. 168—172. Nur bemerklich gemacht,
e der Idealismus ſelbſt nicht ſo beſtimmt, als wir, ausſpricht,
ß er das Wiſſen nur im Begriff finde, und eben ſo der Rea-
mus. Jener hält alle durch organiſche Function vermittelte
wißheit nur für gültig in der Geſchäftsreihe oder Darſtel-
ngsreihe. Dieſer hält alle, die feſten Begriffe, die nicht durch
fahrung gebildet ſind, begleitende Gewißheit nur für die ſub-
tive, welche freilich ihre richtige Anwendung auch nur auf je-
a beiden Gebieten finden kann. Wir heben beide Einſeitigkei-
auf, und ſagen aus, nur in ſofern ſei Wiſſen in der
egriffsbildung, als auch Wiſſen ſei im Urtheilen,
d umgekehrt.

39. Die einſeitigen Richtungen, die wir hier aufheben, erklä-
ſich aus den individuellen Neigungen mehr unter der einen
unter der andern Form durch Ueberzeugung zur Ruhe zu
mmen. Wie man ſich aber auch im wirklichen Denken be-
nme, die Gewißheit über die tranſcendente Vorausſezung iſt

*) C, XXXVIII.

die gemeinsame Wurzel von beiden. Die Formel kann eben so gut als Begriff aufgestellt werden, wie als Saz. Beides aber ist nur ihre Erscheinung im wirklichen Denken, nicht mehr sie selbst. Sie selbst ist innerlich nur die Indifferenz von beiden, wie auch die Anfänge des Denkens nur ein noch verworrenes Auseinandertreten von beiden sind. Diese Voraussezung an und für sich hat nun eine unmittelbare Gewißheit, im Erscheinen wird sie aber wieder wandelbar, weil sich mannigfaltig individualisirend.

Das durchgängige Bezogenwerden aber des Begriffsbildungssystems auf die Urtheilsgesammtheit kann einen doppelten Sinn haben. Zuerst daß jeder Punkt auf einem auch einem Punkt auf dem andern Gebiet entspreche. Allein alsdann würde die Differenz der Formen selbst verloren gehen. Also bleibt nur das andre übrig, daß jeder Punkt in dem einen sich auf die Gesammtheit des andern beziehe, und umgekehrt, d. h. jeder Begriff auf die gesammte Gemeinschaftlichkeit des Seins oder auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung, und jedes Urtheil auf die gesammte Identität des idealen und realen; woraus aufs neue folgt, daß beide Formen nicht eher als jede mit der andern Vollendung wirkliches Wissen werden. Denn eben weil die Beziehung auf das ganze geht, kann man nicht wissen, ob die bisherige Beziehung eines Begriffs auf das Urtheilsgebiet richtig ist, wenn noch Urtheile fehlen, vielmehr ist gewiß, daß sie nicht vollkommen richtig sein kann; und umgekehrt, weil sonst der Begriff sich nur auf eine bestimmte Anzahl von Urtheilen bezöge.

40. Weiter zu entwikkeln, wie Begriffsbildung ganz empirisch sei. Nach §. 175. Hierauf §. 176. und 177., vergleiche XXXIX. Ende, und Anfang von XL. *). Ueber den Ausdrukk an

*) Beil. C, XXXIX. XL.

borne Begriffe als ſtreng genommen doppelt falſch. Denn
m, was gemeint iſt, dem innern Typus der Vernunft geſchieht
r nichts durch die Geburt, weil er gar nicht etwas in dem ein-
nen als ſolchen iſt. Dann aber iſt auch gar nicht eigentlich
n Begriffen, wie ſie im wirklichen Denken vorkommen, die
:de, ſondern nur von den Grundverhältniſſen derſelben.

Zu §. 177. Man empfängt immer nur von dem Acte des
dern den organiſchen Gehalt, und eignet ſich den ganzen Act
r in dem Maaße an, als man den Begriff eben ſo conſtruirt.
nmerk. beim Aufſchreiben *). Ob ſich der erſte Hauptſaz ganz durch-
ren läßt, z. B. bei den Begriffen der Farbe, daß der Grund der Diffe-
y nicht **) im Organ liegt? Ich glaube doch, er liegt mehr in der Art
vergleichen und zuſammenzuſtellen.)

41. Iſt aber nun die Begriffsbildung an die Sprache ge-
ıpft, und erſt bei der völligen Ausgleichung dieſer das völlige
iſſen möglich: worauf gründet ſich die Forderung gleicher
nkbildung unter ſolchen, die ſich in zwei Sprachen begegnen?
fenbar auf die Identität des Selbſtbewußtſeins in beiden
178.), in ſofern in jedem das Ich an den Begriff menſch-
ler Gattung geknüpft iſt, worin die identiſche Prädetermina-
n der Vernunft ſelbſt liegt. Dieſe iſt alſo zugleich Form der
:griffsverhältniſſe in der Denkthätigkeit, Impuls in der Wil-
sthätigkeit und ebenfalls Element der Gemeinſchaft im Selbſt-
vußtſein; alſo in der zeitloſen Innerlichkeit die Indifferenz al-
Functionen.

In ſofern wir nun von der Grundlage des Wiſſens reden,
ngt ſich die Frage auf (war aber eigentlich etwas früher zu
andeln), *wie ſich das Denken verhält, welches wie-*
r *eliminirt werden muß* (§. 179.).

---

*) Vergleiche die Randbemerkung zu §. 177.

**) Dieſes *nicht*, wiewol es ganz deutlich und gegen Schl's ſonſtige Weiſe
vollſtändig ausgeſchrieben im Original ſteht, iſt offenbar zu ſtreichen.

Umgekehrt gilt daſſelbe vom Urtheil. Der organiſche Inh
iſt das, was man vom andern unmittelbar aufnehmen k
nämlich unter der Bedingung der gleichen Einrichtung des
ganismus. Und dieſes hat, wenn zwei an einem dem and
fremden Welttheil zuſammentreffen, ſeinen Grund in der Id
tität der Geſtalt.

Wenn nun aber auch hier auf das Verhältniß des Den
zum Sein zurükkgegangen werden muß: ſo wird die Frag
beantworten ſein, Was iſt das im Sein dem Weſen
Begriffs entſprechende? Sie kann freilich nicht
als wieder durch Aufſtellung eines Begriffs beantwortet
der aber Schema iſt für dieſes Verhältniß. Dies geſchie
§. 180. 181.

42. Kraft und Erſcheinung. Vom gegeb
ject zur menſchlichen Gattung als denkendem Sein
oder vielmehr als ſeiendem Denken, iſt man nach
am Ende. Schließt man aber, von der Duplicität der
in der Denkthätigkeit ausgehend, das organiſche mit
kommt man auf organiſches = individualiſirtes Leben,
durch den Gegenſaz des allgemeinen Lebens (denn wen
das anorganiſche als todt ſezte: ſo wäre das nur ein
Gegenſaz) zu der Einheit des Lebens im Weltkörper,
cher dann alles bisherige Erſcheinung wird. Ohne K
andrer Weltkörper iſt man nun auch am Ende. Iſt ab
gegeben und alſo jene Einheit als Einzelheit geſezt:
man zur weltbildenden Kraft als Einheit, wozu alles
ſcheinung iſt. Aber wenn man dieſe nun mit dem ver
was im Sein dem tranſcendenten Grunde entſpricht: ſo
ſes unbegründet.

Steigen wir nun eben ſo nach unten: ſo iſt jedes
haft zu vereinzelnde eben deshalb auch Kraft, welche einen
von Erſcheinungen entwikkelt. (Hier aber bin ich auf wo
ganz klare Art auf den Inhalt von §. 185. gekommen,

ſe Möglichkeit nicht ein tieferes Herabſteigen von dieſem unkte aus iſt, ſondern nur eine Abſtraction von demſelben aus. ies iſt noch beſſer zu erörtern.)

43. Einheit der weltbildenden Kraft (νοῦς) und Materie λη) zuſammen wurden urſprünglich als Principien der höheren aturwiſſenſchaft, alſo für ein beſtimmtes Gebiet, aufgeſtellt. an kann ſie aber nicht dem tranſcendenten gleichſezen, da ſie e einander entgegengeſezte und durch einander bedingte Duplizät bilden. — In der chriſtlichen rationalen Theologie hat an die Materie weggelaſſen und die weltbildende Kraft, Gott, n Nichts gegenübergeſtellt. Aber die ſpeculativ unzureichende ntſtehung manifeſtirt ſich immer noch, indem man die Materie s das erſtgeſchaffene dazwiſchen ſtellt.

Ein zweiter Verſuch iſt der auf der Seite der Erſcheinung r nicht herabzuſteigen, ſondern die weltbildende Kraft allein s das tranſcendente anzuſehen und der Geſammtheit aller Kräfte d Erſcheinungen gleichzuſtellen als **natura naturans** und **natura naturata.** (Spinoza und Erigena.) Aber das genügt eben wenig als tranſcendent, weil der tranſcendente Grund des eins ſich zum wirklichen Sein nicht verhalten kann wie ein rkliches Sein zum andern.

Reſultat alſo, daß die Wahrheit des Begriffs s im Gegenſaz des allgemeinen und beſonderen ar abhange davon, daß im Sein eben ſo der Gensaz zwiſchen Kraft und Erſcheinung geſezt iſt, ß aber was noch auf irgend eine Weiſe dieſem anhört, nicht den tranſcendenten Grund des Seins rſtellen könne.

44. Anmerk. zum vorigen. Die gemachte Ausſtellung trifft den griff der Gottheit nur, in ſofern darin nichts als die Einheit der weltbilden Kraft geſezt iſt; alſo nicht an und für ſich.

Aufſuchung deſſen, was im Sein der Grund iſt

der Urtheilsform. Nach XLIII. *) Subject ist nicht Subject eines eigentlichen Urtheils, wenn nicht Prädicat erst im Urtheil hineingesezt wird, und Prädicat wird gleich Subject (wie alle substantivirten Infinitive), wenn es an und für sich gesezt ist. Also ist alles im andern gesezt, und im Urtheil wird immer ausgesagt, was nicht in dem, wovon es ausgesagt wird, gegründet ist. Was aber auf diese Weise in einem ist, das ist darin als Wirkung. — Wenn nun das Subject als solches ein einzelnes ist: so ist der Siz der Causalität nicht wieder ein einzelnes, sondern die Gesammtheit.

Aus der Identität des Seins, welches dem Begriff und welches dem Urtheil entspricht, folgt nun, daß auf der einen Seite alles Sein feststeht, weil der ganze Complexus von Kräften als Eins in sich selbst ruht, auf der andern Seite alles Sein fließt, weil Ursach und Wirkung immer nur momentan sind.

45. Freiheit und Nothwendigkeit. Schikksal und Vorsehung. Nach XLV. **)

46. Es ist uns also nicht gelungen auf diese Weise zu einer anschaulichen Vorstellung des transcendenten Grundes für das Sein zu gelangen. Aber es ist doch über die Quadruplicität noch etwas auszuführen. Eigentlich aber haben wir mehr. Dem der Atomismus steht eigentlich der **natura naturans** gegenüber, und die aus der Materie bildende Gottheit (*νοῦς*) ist eine Combination von beiden. Wenn wir nun Materie und Schikksal zusammenstellen: so sind beide todt. **Natura naturans** ist Leben, ohne Bewußtsein bestimmt auszusprechen. Legt man es aber hinein, wie in *νοῦς* und Gottheit: so ist es darin auf eine zwiefache Weise gesezt. Dasselbe gilt von *πρόνοια*. Will man aber nun *νοῦς* und *πρόνοια* identificiren: so kommt heraus, daß nur in dem lezten auf das Raum und Zeit erfüllende Sein gesehen

*) Beil. C, XLIII. **) Beil. C, XLV.

wird. In Gott iſt der Ort der Ideen, das iſt das zeitloſe Denken, und das Sein der Kraft als ſolcher. Aber daß ſie in den dem Urtheil entſprechenden Act des Seins übergehen, das erſcheint dann etwas zufälliges, und das göttliche Denken, wenn es als *πρόνοια* auftreten ſoll, tritt in den Gegenſaz des zeitlichen.

Das Verfehlen war unvermeidlich, weil wir in dem Gebiet des wirklichen Denkens ſtehen bleiben. Tranſcendente bloße Formel für den Urgrund des getheilten Seins iſt die abſolute Einheit des Seins als Urquell des entgegengeſezten und geſpaltenen. Dies aber iſt kein wirkliches Denken, weil alles reale daran nur negativ geſezt iſt.

47. Anmerk. zum vorigen. Der Uebergang von der bloßen tranſcendenten Formel, von der abſoluten Einheit des Seins zu Darſtellung des realen als Entwikkelung des Gegenſazes aus dem abſoluten geſchieht immer eben ſo durch einen Sprung, wie das Heraustreten der Ideen aus ihrem Sein in Gott in das Raum und Zeit erfüllende Sein, und beides iſt alſo unzureichend.

Es bleibt nun noch übrig der Verſuch, ob wir auf eine adäquatere Weiſe das tranſcendente auffaſſen können, wenn wir nicht vom Denken ſondern von dem Sein, wie es das unſrige iſt, ausgehen. Anknüpfung dazu in dem ſchon früher erkannten, daß alle Acte des Denkens Acte der bewußten Selbſtthätigkeit d. h. des Willens ſind. — Coordination von Wille und Gefühl als Begründetſein der Beſtimmtheiten unſres Seins durch anderes und anderen Seins durch das unſrige.

48. (Großentheils aus XLIX. u. L.) Parallele zwiſchen Wollen und Denken als Wiſſen in Bezug auf Grund der Identität der Conſtruction, welcher auch Princip der Verknüpfung ſein muß, dann in Bezug auf die Gewißheit. Nur diejenigen Wollungen liegen in der Annäherung, in welchen ſich dieſes kund giebt.

Geſez iſt nur im Umfang der menſchlichen Gattung. Aber

die Beziehung des Wollens auf das äußere Sein vermittelt. Der Organismus geht über dieſe hinaus. Muß aber eben ſo daſſelbe ſein, wie Grund des Denkens und des Seins.

49. Das Geſez iſt nichts anderes, als die Intelligenz als Kraft, und zwar wie ſie eine und dieſelbe iſt in der menſchlichen Gattung. — In ſofern nun dieſe in dem abſoluten Subject und durch daſſelbe geſezt iſt: ſo iſt dieſes alſo Urheber des Geſezes = Geſezgeber, zugleich auch Grund der Weltordnung, da alles thatſächliche auch in demſelben geſezt iſt. Und ſo kommen wir auf die Identität von Geſezgeber und Weltordnung mit Vorſehung und ſchöpferiſcher Kraft. Abermals ohne aus dem Gebiet des wirklichen Denkens hinauszugehen; aber doch eine umfaſſendere Darſtellung von den Beziehungen der Vorausſezung. — Hinzu kommen zu dem bisherigen die Reſultate von Kant und Fichte, Primat des Geſezgebers und Primat des Schöpfers, eben ſo auch Primat der Vorſehung und der Weltordnung. —

Uebrig noch unſer Sein als durch das Sein außer uns beſtimmt. Aber wozu beſtimmt? Wir haben die Function zu betrachten in ihrer Zeitloſigkeit und in ihrer zeitlichen Entwikkelung.

50. In ihrer zeitlichen Entwikkelung iſt ſie zunächſt der Zuſtand des Organiſchafficirtſeins. Dieſer für ſich allein fixirt eine bloße Paſſivität, d. h. nur Ausdrukk eines anderen Seins. Er iſt und in uns iſt er immer nur Uebergang zum Denken oder poſitiven Handeln. Darum nun iſt ſie in ihrer Zeitloſigkeit nur die durch das Zuſammen mit anderem Sein geſezte Beſtimmtheit des denkend wollenden oder wollend denkenden. Nun aber iſt eben ſo gut als dieſes Bewußtſein die Selbſtthätigkeit durch die das Denken im Wiſſenwerden und das Wollen im Geſezwerden begleitende Gewißheit auch Selbſtbewußtſein. Die Gewißheit iſt aber nicht in der Identität beider intellectuellen Functionen begründet, ſondern außer denſelben, und dieſes muß

alſo im Selbſtbewußtſein mitgeſezt ſein, urſprünglich als jene Negation, demnächſt als in der Selbſtthätigkeit des denkend wollenden geſezte Abhängigkeit vom tranſcendenten Grunde. Und dieſes iſt das religiöſe Element.

Dieſe Art das tranſcendente zu haben im Selbſtbewußtſein iſt eine unmittelbare, weil ſie nicht erſt vom Zuſtand eines ſtreitigen Bewußtſeins ausgeht, und eine allgemeine, weil ſie nicht auf einem kunſtgerechten Verfahren ruht. Uebrigens aber iſt jede Rangbeſtimmung zwiſchen religiöſem, ethiſchem und ſpeculativem Ausgangspunkt in Bezug auf das tranſcendente völlig leer. Es iſt von allen aus eine unmittelbare Gewißheit, die zur Betrachtung gezogen auch gleich als identiſch erkannt wird.

51. Die Art das tranſcendente zu haben im religiöſen Gefühl iſt keine höhere. Denn der urſprüngliche Gehalt iſt nur, daß das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens bedingende außer unſerer Selbſtthätigkeit geſezt iſt. Die poſitive Vorausſezung, daß etwas ſei, worin ſie geſezt wird, iſt nur indirect gegeben, aber ſie bedingt unmittelbar die Wahrheit des Lebens, und da unſer Selbſtbewußtſein das Denkend-wollen und Wollend-denken iſt: ſo identificirt ſie ſich unmittelbar und von ſelbſt mit der ſpeculativen und der ethiſchen, und ſie thut dies im Uebergewicht der Unmittelbarkeit, ſo daß ſie ihnen den Namen giebt, und Gott, der urſprünglich religiöſe Ausdruk, überall vorkommt. Aus welcher Art von Unterordnung das ſpeculative Streben ſich erſt neuerdings emancipirt hat und den Ausdruk des abſoluten geltend gemacht.

Dagegen wird man auch natürlich finden, daß von dem religiöſen aus das Beſtreben den Ausdruk zu veranſchaulichen am meiſten anthropoeidiſirt, und Gott auch als das abſolute Denkend-wollen und Wollend-denken geſezt wird.

Um nun hier richtig zu gehen und das Beſtreben, welches nicht aufzuhalten oder zu vertilgen iſt, in unſern Grenzen zu halten, müſſen wir erſt ſehen, wie ſich nun das gemein-

ſame Reſultat zu demjenigen verhält, was im Sein unſern Denkgrenzen entſpricht.

Die Identität des abſoluten Subjects und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins iſt die Idee der Welt, d. h. die Totalität der Erſcheinungen aufgehend in dem Complexus der feſten Formen des Seins. Wie die Denkgrenze ſchon Theil hat an dem nicht wirklichen Denken: ſo auch die Welt an dem tranſcendenten Sein. So wie es einerſeits nur Aufgabe iſt ſie zu denken: ſo auch iſt ihr Sein einerſeits nur Aufgabe, indem ſie nämlich als ein unendliches immer nur wird.

Wie nun das tranſcendente und die Denkgrenze am nächſten verwandt ſind: ſo iſt alſo die Aufgabe das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt zu beſtimmen ſo, daß die Reduction des anthropoeidiſchen aufgegeben bleibt ohne daß der Ausdruck für das tranſcendente aufgelöſt werde. Die Welt iſt nicht ohne Gott, und Gott nicht ohne die Welt.

52. Im ganzen nach LIV. und LV. *) mit Zuziehung des alten Heftes **).

53. Schluß des erſten Theils. Nach dem über Theoſophie und Weltweisheit geſagten kann man ſagen, Gott ſei Princip der Conſtruction, Welt der Combination. Allein da wir auch beides nicht ganz zu trennen wußten: ſo kann man auch nur ſagen, Das abſolute an und für ſich iſt das eine, und das abſolute in ſeiner Beziehung auf die Welt iſt das andre. Zumal uns die Duplicität nur entſtanden iſt aus der Einheit des Seins und Denkens im Wiſſen. Wenn man aber einwendet, ſo aber ſei es nur Princip für die Fortſchreitung im realen Wiſſen, weil nur dieſes ſich unmittelbar auf die Idee der Welt bezieht: ſo giebt es nun außer dem realen kein anderes als das formale (Logik) und das tranſcendente (Metaphyſik). Aber das formale iſt entweder nichts als identiſche Analyſis, oder es iſt pſychologiſch und

*) Beil. C, LIV. und LV.

**) Des Heftes von 1814.

gehört alſo auch auf das reale. Das tranſcendente, ſo wie es ſich vermannigfaltigen will (und ohne das braucht es ja kein Verknüpfungsprincip) iſt kein Wiſſenwollen mehr, ſondern ein darſtellendes oder geſchäftliches Denken. — Wenn uns nun nebenbei zugleich geworden iſt die Kritik der bisherigen Reſultate, einiger als einſeitig, anderer als die Idee des Wiſſens leugnend (antiphiloſophiſch): ſo hat ſich unſer Verfahren als **verum sui index et falsi** zu erkennen gegeben. Zugleich aber laſſen wir der künftigen Entwikkelung ihr Recht widerfahren, da kein Ausdrukk für allgemeingültig ausgegeben werden kann bis zur definitiven Ausgleichung alles individuellen. Zu dieſem gehört auch der Gegenſaz von Theoſophie und Weltweisheit, der nur bei gänzlich zerriſſenem Zuſammenhang in leere Einheit oder chaotiſche Empirie ausartet. Die Grenzen der Abirrung ſind uns alſo nach allen Seiten geſtekkt.

Zweiter Theil.

Geſucht wird Princip der Verknüpfung, und es iſt zu zeigen, daß das gefundene es ſei.

Wir verſezen uns in den Zuſtand ſtreitiger Vorſtellungen zurükk und haben dabei zwei Wege, den correctiven und den präſervativen.

54. Der corrective iſt der Disputirweg. Jeder iſt ſich ſeines Verfahrens bewußt und geht von der Wahrheit deſſelben aus. Kommt man auf gemeinſchaftliches: ſo geht er doch in den andern über; bleibt dieſes aus: ſo dreht man ſich in leeren Analyſen herum.

Alſo der präſervative, Wie entſteht von einem gegebenen Punkte aus richtiges Verfahren? Hier entwikkelt ſich von ſelbſt, Der Anfangspunkt iſt zu prüfen als conſtruirtes, das weitere als combinirtes.

Dann weiter nach §. 1. und 2., und wie ſich alle Conſtruction anſehen laſſe als Combination, aber auch alle

Combination als Construction. Der Vorsaz sie auf einander zu reduciren endet also darin, daß beide nur auf indirecte Weise stehen bleiben.

55. Ueber die gegenseitige Beziehung zwischen Begriffsbildung und Urtheilsbildung. Uebergewicht der Spontaneität in jener. Nach §. 4. Eben so

56. Zweiten Theiles erster Abschnitt. §. 7. und §. 9., 3. 4. Eingeschaltet eine Kritik über die Formel Wissen des Wissens. Nur zulässig, wo das eine die Reflexion ausdrükkt über den Ueberzeugungszustand.

Die ganze Betrachtung begründet durch ihre Beziehung auf den Zustand des Streites, da dieser nur eigentlich statt findet, wenn beide überzeugt sind. Von hieraus nun die beiden Endpunkte und das gewußte Nichtwissen.

57. Das vierte Glied wurde nach seinem zwiefachen Ausgang erklärt, so daß an der richtigen Meinung das fehlende ergänzt wird durch eine Nothwendigkeit des Handelns. Trete diese nicht ein: so erfolge eine mehr provisorische als skeptische Annahme.

Dann erst §. 9., 2. nachgeholt und §. 10.

58. Nach §. 11. und 14. Man kann sich einen ersten Moment der Construction nur denken zugleich in Bezug auf die Combination. Nun wird von richtiger Meinung aus nur fortgeschritten im Handeln, nicht im Denken, denn die richtigen Meinungen als solche sind alle isolirt. Vom Irrthum kann nur zum Irrthum fortgeschritten werden, und da das gewußte Wissen Endpunkt ist: so kann also nur mit den beiden Formen des lezten Actes angefangen werden. Mit diesen verhält es sich nun so, daß freies Fantasiren gleichsam die ἄρσις ist und skeptische Annahme die θέσις. Durch die lezte beginnt erst das Eintragen des Gedankens in eine wissenschaftliche Reihe.

Nichtgewußtes sowol Wissen als Nichtwissen geht immer als Uebereilung des Abschlusses von einem fremden Interesse aus, und namentlich vom geschäftlichen.

Die Richtung auf das Wiſſen iſt zwar rein urſprünglich, aber als ſolche liegt ſie nur in der erſten Periode der Indifferenz zwiſchen Bewußtſein und Bewußtloſigkeit zu Tage. Sobald das Bewußtſein ſich abklärt, iſt auch ſchon die begehrliche Richtung die dominirende.

59. Nach §. 15—18. Wie auch bei übereilt ſelbſtändiger Bearbeitung einzelner Zweige niemals die Idee des Wiſſens der Impuls ſein kann, denn dieſe wirkt nach allen Seiten gleich. Nun hat jeder eine pſychiſch organiſche Verwandſchaft. So lange dieſe unter der Herrſchaft der Idee bleibt, wird immer das Nebeneinander fortgehen, alles andre vorausgeſezt werden. Sobald der einzelne Zweig einſeitig hervorgehoben wird, iſt auch die Perſönlichkeit Impuls geworden und ein ambitiöſer Begehrungszuſtand dominirte. Hieraus nun §. 16. Irrthum als das unſittliche. Und aus §. 17., daß in jeder Conſtruction, um jenes zu vermeiden, die Beziehung auf das architektoniſche in der Combination mit müſſe genommen werden.

Beilage E *).

*) Zettel I—VI. fehlen. Vorlef. I. Die Dialektik gehört in das Gebiet, welches wir Deutſche mit dem Ausdrukk Philoſophie zu bezeichnen pflegen. Unſere geſammte wiſſenſchaftliche Bildung ſtammt aber von den Griechen her, deren philoſophiſche Beſtrebungen indeß anfangs von dem poetiſchen nicht geſondert waren. Von der ſokratiſchen Schule aber iſt die Sonderung ausgegangen, deren Stifter jede Gelegenheit benuzte, das Bewußtſein, daß es bei den Verhandlungen des höheren Denkens an einem gemeinſchaftlichen Anknüpfungspunkte fehle, bei allen zu erregen und denſelben mit allen zu ſuchen. Darauf gründet ſich der Name διαλεκτική, von διαλέγεσθαι, und es giebt dazu eine zwiefache Erklärung, τέχνη und ἐπιστήμη, was aber noch keinen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt geben kann, da beide Ausdrükke ſehr verſchieden gebraucht werden. Es iſt alſo noch eine andre Operation nöthig, ehe wir auf den Punkt kommen, uns über unſre Aufgabe und den Charakter des ganzen Unternehmens zu verſtändigen.

Wir ſind uns der Identität der Sprache bewußt. Nicht ſo, als ob Differenzen nicht möglich wären; wir ſezen ſie vielmehr voraus, aber nur ſo, daß ſie ſich vermöge der Identität werden löſen laſſen. Wären alle möglichen Differenzen vorgekommen und durch Geſprächsführung aufgelöſt: ſo wäre die Sprache abſolut identiſch geworden für alle die ſie reden, und damit auch das Denken. Giebt es nun auf dieſem Endpunkt noch eine Kunſtlehre des Sichverſtändigens? Nein. Es lange er aber noch nicht erreicht iſt, muß es eine Anweiſung darüber geben, wie er mit Sicherheit von jedem Punkte aus erreicht werden kann. Ergänzen wir ἐπιστήμη, bleiben aber genau bei dem Ausdruk des Sichverſtändigens ſtehen: ſo iſt hier ἐπιστήμη daſſelbe als τέχνη, denn das Sichverſtändigen iſt ein Thun und alſo von einem Verfahren dabei die Rede, und beide Ausdrükke ſind nur beſtimmte Arten und

Weiſen, wie das, was durch Denken bezeichnet wird, in der Wirklichkeit auf eine zeitliche Weiſe vorkommt. Iſt nämlich der Endpunkt erreicht, iſt aller Zweifel gelöſt, gleichviel ob in einem einzelnen durch einſames, oder in mehreren durch gemeinſames Ueberlegen: ſo iſt die Sprache vollkommen ſich ſelbſt gleich und feſt geworden und ein vollſtändiges Wiſſen entſtanden, ſofern man ſich des Verfahrens und der Regeln dabei iſt bewußt worden, d. h. ſofern man nach derſelben Kunſtlehre zu Werke gegangen iſt, und das zeigt uns das Verhältniß, in welchem beide Ergänzungen zu einander ſtehen.

II. Der erſte Moment iſt alſo der der Ungewißheit, der zweite der der Gewißheit. Die Aufgabe zum zweiten zu gelangen aus dem erſten entſteht einigen um eines beſtimmten Zweckes willen, andern lediglich um des Denkens ſelbſt willen. Nur die lezteren haben die Richtung auf das Wiſſen überhaupt. Ihre Lebensweiſe iſt nach den älteſten griechiſchen Philoſophen die beſchauliche, wogegen die andern entweder der genießenden oder der praktiſchen zugethan ſind und alſo das Denken nur als Mittel brauchen zum Genießen und zum Handeln.

I. Wir ſuchen eine Kunſtlehre, eine Methode, aus ſtreitigem Denken identiſches zu bilden, und Principien, feſte ſichere Anfänge, auf die muß zurükkgeführt werden, um verſchiedene Gedanken, die mit gleichen Anſprüchen auftreten, richtig zu würdigen. Wie verhält ſich dies Unternehmen zu jenen drei Lebensweiſen? Dem genießenden iſt es offenbar ganz fremd. Der handelnde bedarf ſeiner, aber nur ſo weit er der Verſtändigung mit andern benöthigt iſt. Daher an ſich nichtige Bezeichnungen und Eintheilungen, wie Kraut und Unkraut, zahme und wilde Thiere. Es iſt alſo nur aus dem Standpunkte des beſchaulichen zu rechtfertigen, deſſen Intereſſe kein anderes iſt als das Wiſſen ſelbſt, und der nicht eher zur Ruhe kommt, als bis über alle Gegenſtände ein gemeinſames Denken erzeugt und allgemein anerkannt iſt, alſo bis die Totalität aller menſchlichen Sprachen erſchöpft iſt und alle Differenzen erledigt ſind.

I. Nun aber müſſen die Regeln zur Auflöſung der Differenzen vor der Erreichung jenes Endpunktes gegeben ſein, und andrerſeits iſt wegen des Zuſammenhanges alles Denkens keine vollkommne Sicherheit über die Regeln, wenn nicht der Endpunkt erreicht iſt. Beides ſcheint ſich zu widerſprechen und alles Wiſſen unmöglich zu ſein — Skepticismus mit gänzlichem Sichhingeben an das Genußleben. Unſere innere Abneigung dagegen und zu dieſem negativen als poſitives die unabweisbare Richtung auf das Wiſſen.

V. Die alten gründen auf den Unterſchied jener drei Lebensweiſen, die ſie aufſtellen, einen Ariſtokratismus der Intelligenz, und etwas ähnliches findet ſich in der neueren Philoſophie, wobei aber die Einheit der menſchlichen Natur verloren gehen müßte. Wer bloß Regeln ſuchte, aus differentem Denken identiſches zu machen, hätte nicht Urſach verſchiedene Stufen des Denkens zu unterſcheiden.

VII. Aufgabe eines mit dem andern zu finden. Verhältniß beider zu Kunst und Wissenschaft *).

VIII. Platon und Aristoteles **). Unsere Aufgabe ***). Wir werden sie nur approximativ auflösen können. Das Verhältniß zur Totalität immer im Auge behalten.

XI. †) Unsre Unternehmung ist nicht nur für die wenigen, welche

---

VI. Eher würde darauf geführt, wer einen absoluten Anfangspunkt suchte, um von demselben aus bei richtigem Fortschreiten alle Unsicherheit im Denken aufzuheben. Aber einen solchen Anfangspunkt, über den alle einig sein müßten, kann es auch gar nicht geben. Denn nicht nur sind die Sprachen gegen einander irrational als Ausdrükke besonderer Gestaltungen der Intelligenz in den Völkern, sondern auch die verschiedenen philosophischen Systeme sind es als Ausdrükke besonderer Eigenthümlichkeiten ihrer Stifter.

*) Vorles. 1831. Die eine Form stellt die Aufgabe einen absoluten Anfang zu sezen, d. h. einen Saz als absolut gewiß aufzustellen und das andre mit Nothwendigkeit abzuleiten; die andere die Aufgabe die Regel zu suchen, um von einem streitigen zu einem identischen Denken, von der Ungewißheit zur Gewißheit, zu gelangen. Beides ist verschieden, aber doch wieder wesentlich zusammengehörig. Denn auch die lezte Aufgabe sezt ein absolut gewisses voraus; die Regeln sind entweder selbst der absolute Anfang, oder sezen ihn wenigstens voraus. Die erste Aufgabe dagegen sezt ein sicheres Verfahren des Fortschreitens voraus. —

Wer von Einem Punkte aus ein ganzes System des Denkens aufbaut, worin die Keime aller einzelnen Denkgebiete liegen müssen, der will eine Wissenschaft. Wer dagegen die zweite Form wählt, will eine Kunstlehre des Wissens.

**) Vorles. Platon war der erste, der die Dialektik als Kunstlehre des Denkens zugleich mit den Principien über den Umfang des menschlichen Denkens aufstellte, jedoch ohne die vollständige Anwendung auf alle Gebiete des Wissens zu geben. Aristoteles führte die Trennung ein zwischen beiden Aufgaben. —

***) Vorles. In neuerer Zeit hat man wieder die Nothwendigkeit eingesehen beide Aufgaben mit einander zu verbinden, aber so daß die Form, welche auf einen absoluten Anfang ausgeht, die Oberhand bekam. Wir dagegen wollen von der andern Form ausgehen, immer aber so, daß wir zugleich die organischen Principien alles Wissens aufstellen.

†) Stunde IX. und X. fehlen. Die Vorles. ergeben, daß Schl. in der Entwikkelung der von ihm zu lösenden Aufgabe fortfuhr. Er faßt sie als eine dreifache, 1. als Kriterion darüber, wie jedes gedachte zum Wissen sich verhält; 2. als Organon, wie man

ıkt Vernachläſſigung ſowol des einzelnen Wiſſens als der an-
ern Intereſſen ſich der allgemeinen formalen Conſtruction be-
ißigen. Je mehr ſolche gleichzeitig, deſto willkührlicher die
darſtellung; je mehr Einer ſich alle aneignet, deſto mehr tritt
as ſpeculative Talent zurükk *).

Intereſſe an einzelnen Zweigen iſt, wenn nur auf Lieb-
aberei begründet, eigentlich Praxis; wenn aber als Berufsart
Beziehung auf allgemeine Organiſation, dann aus dem Wiſ-
sintereſſe.

Theilung findet nicht ſtatt; ſonſt iſolirter Empirismus, oder XII.
ormalismus **). Vereinigung iſt Widerſpruch. Wie dieſer zu
ben, nach marg. 12. ***). Vereinigungsformel, In jedem

---

zum Wiſſen gelangen kann; 3. als vollſtändige Organiſa-
tion (Architektonik) alles Wiſſens.

*) Vorleſ. Betrachten wir den gegebenen Zuſtand des Wiſſens, wie es nur wenige giebt, die die rein formale Richtung auf das Wiſſen zu ihrem Beruf machen: ſo werden entweder bei der allgemeinen Verbreitung des Wiſſens die meiſten nur die Nachbeter jener wenigen ſein, oder die einzelnen können nur unter einander in Streit ſein. Denn jeder hat einen beſonderen Ausgangspunkt als urſprünglichen Einfall. So iſt auch die geſchichtliche Erſcheinung. Je lebendiger der Trieb der Philoſophie und alſo je ſchneller die verſchiedenen Syſteme auf einander folgen, deſto zufälliger erſcheinen die Anfangspunkte; je mehr aber Ein Syſtem dominirt, deſto mehr erſtirbt der philoſophiſche Trieb.

**) Vorleſ. Wollten wir die Regeln des Verfahrens allein ſuchen und ſo die Idee des Wiſſens erſchöpfen; ſo würden wir jedes gegebene Denken benuzen, um den Anfang aber uns nicht kümmern, d. h. wir würden uns bloß an die Erfahrung halten. Dann entſteht der Empirismus, wobei das eigentliche Wiſſenwollen fehlt. Umgekehrt, wollten wir bloß von einem Anfang aus das ganze Denken zur Vollendung bringen: ſo würden wir nur ein Syſtem von Formeln aufſtellen, ganz abſtrahirt von allem realen Wiſſen, — Formalismus. Dieſelben Einſeitigkeiten entſtehen aber auch, wenn man zwar beide Formen behandelt, aber jede für ſich. Das iſt die Geſtalt der ariſtoteliſchen Philoſophie. Daraus folgt für uns, daß wir entweder eins von beiden Elementen, ſofern es nicht durch das andre gegeben iſt, leugnen, oder beide Aufgaben identificiren müſſen.

***) S. Beilage D, 12.

gegebenen Denken ist eben so gut der Anfang, als die Regel.

XIV. *) Jedes †) ist verknüpft, weil entweder Begriff, oder Saz ††). Ersterer auch Verknüpfung, weil theils combinationsfähig mit mehreren, theils im Auf- und Absteigen begriffen †††). — In jedem Denken ist Anfang, aber nicht als bestimmtes Denken, weil sonst nicht außer der möglichen Denkerfahrung. Als Wissenwollen, weil alles Sprechen werdende Denken auf Wissen ausgeht.

XV. Was ist Wissenwollen? **) — Das Denken in seinem Unterschiede von andern Thätigkeiten.

XVI. ***) Wissen ist Zusammenstimmung des Denkens mit dem Sein. Was dieses Zusammenstimmen sei, da beides nur außereinander bleibt, ist nicht weiter zu erklären.

---

*) Stunde XIII., wozu der Zettel fehlt, wurde, wie aus der Nachschrift der Vorles. erhellt, auseinandergesezt, die Aufgabe zerfalle in den formalen und den transcendenten Theil, und mit dem lezteren sei zu beginnen, für diesen aber gebe es keinen anderen Ausgangspunkt, als die als nothwendig anerkannte Identification des Anfangs des Denkens und der Regel der Fortschreitung, (Vgl. XII.) und da der über allem wirklichen Denken liegende Anfang noch nicht gegeben sei sondern nur das wirkliche Denken, welches Wissen sein wolle: so müsse zunächst dieses ins Auge gefaßt werden.

†) nämlich wirkliche Denken, jeder Denkact als Einheit. Vorles.

††) Vom Saz versteht es sich von selbst. Vorles.

†††) Vorles. Hieraus folgt, daß wenn der Anfang Saz ist, oder Begriff er immer eine Verknüpfung ist, und daß ein Anfang, der das nicht wäre, auch kein wirkliches Denken sein kann. Begriff aber und Saz diese Duplicität der Form alles Denkens, ist der Ausgangspunkt für unsern formalen Theil, wo wir die Regel der Fortschreitung zum Wissen für jedes wirkliche Denken suchen, wogegen wir hier im transcendenten Theil eben den Anfang suchen. Liegt dieser nun außerhalb der möglichen Denkerfahrung: so ist er selbst kein Denken. — Er ist Wissenwollen, das allem Denken vorhergeht.

**) Der Impuls zu allem und jedem Denken. Vorles.

***) Wissen ist Denken; welches Denken ist nun ein Wissen? Vorles.

Die Frage, wie wir dazu kommen. Was damit gemeint XVII. *
in kann, nachzuweiſen. Das ſtreitige Denken als Saz. Wie

*) Vorleſ. Die Frage nach dem eigentlichen Sinne der aufgeſtellten Erklärung vom Wiſſen ſoll damit (XVI.) nicht abgewieſen werden, vielmehr iſt ſie der Gegenſtand des tranſcendenten Theils. — Wir haben die Erklärung nicht im Zuſammenhange unſrer Darſtellung gefunden, müſſen nun alſo ſehen, ob uns dieſer auf daſſelbe führt. Unſer Ausgangspunkt war das ſtreitige Denken. Wird das ſtreitige ein identiſches, wogegen kein Zweifel mehr aufkommen kann, dann iſt die Operation vollendet, aber vollſtändig erſt, wenn in allen Punkten das ſtreitige ein identiſches geworden. Wie verhält ſich die obige Erklärung des Wiſſens, daß es das dem Sein entſprechende Denken ſei, zu dieſem Aufhören des ſtreitigen Denkens? Alles Denken (XIV.) iſt ein verknüpftes, alſo entweder Begriff, oder Saz. Ferner, betrachten wir das Denken als geiſtige Thätigkeit: ſo können wir immer unterſcheiden den eigentlichen Act des Denkens und ſein Reſultat, das Denken und das gedachte. Denn das gedachte kann feſtgehalten werden, auch wenn die Thätigkeit des Denkens ſelbſt aufgehört hat. Wäre das nicht möglich: ſo wäre auch kein ſtreitiges Denken möglich, denn mit jedem Acte des Denkens wäre auch das gedachte verſchwunden. Worin eigentlich die Streitigkeit des Denkens? Vom Begriff können wir hier abſehen, ein Saz aber iſt eine Einheit von Subject und Prädicat. Iſt nun in zwei Sázen das Prädicat ein anderes und das Subject auch: ſo kann das kein ſtreitiges Denken ſein, aber auch kein übereinſtimmendes. Iſt das Prädicat daſſelbe, das Subject aber ein anderes, oder umgekehrt: ſo iſt das an und für ſich auch kein ſtreitiges Denken, ſondern das entſteht nur, wenn an einem identiſchen, ſei dies Prädicat oder Subject, ein Gegenſaz gegeben iſt und das identiſche und entgegengeſezte auf einander bezogen werden. Sezt jemand, a iſt b_1 ein anderer, a iſt nicht b: ſo entſteht ein Streit, aber nur ſofern beide a als daſſelbe ſezen. Wäre aber der Act des Denkens derſelbe: ſo müßte auch das gedachte als Reſultat daſſelbe ſein. Somit werden wir auf die Geneſis des Denkactes hingewieſen, um zu verſtehen, was das ſei, etwas als daſſelbe denken, denn mit der Identität der Geneſis des Denkactes iſt auch die Identität zwiſchen dem Denkacte und dem gedachten feſtgeſtellt. Der einzelne Denkact nun entſteht entweder durch eine Einwirkung auf uns, oder als ein urſprünglicher in uns ſelbſt, und iſt in ſeiner Stätigkeit überall bedingt durch den Gegenſaz zwiſchen einem innern Verlauf und einem auf äußeren Einwirkungen beruhenden. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es daher im ſtreitigen Denken eine Verſtändigung geben: ſo muß man ein identiſches und zwar in beiden Beziehungen vorausſezen, für das innere die Identität unſerer als Menſchen und für das äußere die Identität des Außer uns. Beides aber, ſofern es gleicher Weiſe

entsteht das dabei nothwendige identische? Die Ueberzeugung von dessen Identität ist der erste Schritt. Das gedachte kann nur als identisch aufgezeigt werden in der Entstehung des Denkactes aus Wahrnehmung oder Wollung. Beides Sein für das Denken. Ursprünglich einander als solches gegeben und das gemeinsam einwirkende als solches.

XVIII. Recapitulation. Dann (bis vor XVII.) fortgefahren. Wir hätten nun zwei Merkmale, Uebereinstimmendes Denken, und Dem Sein gleiches Denken *). Wie stehen diese gegen einander? Wenn das eine sein kann und das andre nicht: so scheint Wissen und Nichtwissen dasselbe zu sein; oder die Uebereinstimmung in dem, was nicht dem Sein gleich ist, ist nur vorübergehend; der ungewiß werdende muß den Zustand des streitigen Denkens wieder herstellen. Also jede Uebereinstimmung in einem dem Sein nicht gleichen Denken muß wieder verschwinden. Wenn dem Sein gleiches doch nicht allgemein gilt: so muß der Zustand des Streites fortgesezt werden **). Die Uebereinstim-

---

vom Denken unterschieden ist, ist das Sein für das Denken, und so haben wir also in der Voraussezung des streitigen Denkens, wie es auf die Auflösung des Streites gerichtet ist, eine Beziehung auf das Sein gefunden, übereinstimmend mit jener Erklärung vom Wissen. Aber was damit eigentlich gemeint sei, mußte uns hier noch dunkel bleiben, weil wir jene Formel nur gleichsam ex abrupto aufgestellt haben.

*) Vorles. Wir haben nun zunächst zweierlei zu thun, 1. den eigentlichen Grund der aufgestellten Erklärung des Wissens, daß es das dem Sein identische Denken sei, uns deutlich zu machen. Das 2. ist dieses, Wir haben gesagt, das streitige Denken endige in ein übereinstimmendes und das vollständige Ende sei das übereinstimmende Denken aller, und dieß muß natürlich auch das vollkommne Wissen sein, denn dieses wird immer angestrebt. So haben wir also zwei Beschreibungen des Wissens; es ist 1. Identität des Denkens und Seins, 2. in allen denkenden dasselbe, und es fragt sich, wie sich beide Merkmale zu einander verhalten.

**) Vorles. Also in dem einen Falle muß das entgegengesezte hervorgerufen, im andern das bisherige Verfahren fortgesezt werden. Dies führt uns auf die Unterscheidung des Wissens an und für sich und des Wissens in seinem zeitlichen Werden. Das Wissen an und für sich, abstrahirt von der Erscheinung desselben in den denkenden, ist die Identität

nung mehrerer beruht auf der Sicherheit der einzelnen, und diese ſt die Ueberzeugung, wie die Gleichheit mit dem Sein die Wahrheit iſt. Die Ueberzeugung kann falſch ſein und das wahre ann angezweifelt werden. Ueber Skepticismus. Der eigentliche *) ugnet alle Beziehung zwiſchen Sein und Denken, dann die Gewißeit der Uebereinſtimmung; der uneigentliche **) iſt das Nicht überilt zur Ruhe kommen = kein Denken für ſeingleich zu erklären und ngekehrt.

Zu dem Saz, Das Denken ſoll dem Sein gleich ſein, gehört XIX. ** n zweiter, Das Sein ſoll dem Denken gleich ſein †).

des Denkens und Seins; das Wiſſen in ſeiner zeitlichen Entwikkelung dagegen iſt die Uebereinſtimmung aller im Denken. Vollſtändig iſt dieſe niemals gegeben, denn dazu gehörte die Auflöſung aller Sprachen in einander, und das iſt eine unendliche Aufgabe. Aber das Maaß der Entwikkelung des Wiſſens wird beſtimmt durch die Beziehung des einen auf das andere. Aber eben wegen der Verſchiedenheit beider Merkmale bleibt die Möglichkeit eines Widerſpruchs zwiſchen beiden und dieſen finden wir überall da, wo der Irrthum iſt, d. h. eine Uebereinſtimmung oder ein Ruhen im Denken ohne die Identität des Denkens und Seins. Das kann aber nur ein vorübergehendes ſein, wenngleich die einzelnen ſich dadurch unterſcheiden, daß die einen häufiger, die anderen ſeltener in den Irrthum verfallen. Hier kommen wir wieder auf den Skepticismus, müſſen aber zwei Arten deſſelben wohl unterſcheiden.

*) Vorleſ. Mit dieſem können wir nichts gemein haben; denn er hat ganz andere Gründe ein Denken dem andern vorzuziehen als die Identität deſſelben mit dem Sein, ſondern es iſt bei ihm nur die Empfindung des Wohlgefallens.

**) Vorleſ. Die andre Form des Skepticismus iſt die, nicht die Beziehung zwiſchen Denken und Sein überhaupt aufzuheben, ſondern im einzelnen Fall. Da kann das Intereſſe am Wiſſen eben ſo ſtark ſein, als ſonſt irgend wo; er will nur verhindern, daß ein gemeinſchaftliches Denken zu früh abgeſchloſſen wird als dem Sein gleich. Die erſte Form iſt das Nichtwollen des Wiſſens, die andre das Wollen des Wiſſens mit einem Noch nicht haben des Wiſſens. Dieſe Richtung iſt die kritiſche und bedächtig prüfende in Beziehung auf alles wirklich gedachte.

*) Vorleſ. Nun können wir zu der Frage übergehen, Was heißt, das Wiſſen iſt dem Sein gleiches Denken? An und für ſich ſind Denken und Sein verſchiedene Ausdrükke, und niemand kann ſie promiscue gebrauchen. Der Methode wegen wollen wir aber zuvor eine Einſchaltung machen.

†) Vorleſ. Dieſer Saz iſt das Princip und Maaß für alle Willensthä-

Lezterer eben so Regel für alle Willensthätigkeiten, wenn wir dabei zur Ruhe kommen sollen. Denken ist aber auch eine Willensthätigkeit. Dann ist das wirkliche Denken das Sein, welches dem Denken, nämlich dem Denken des Wissens, gleich sein soll. Dieses aber ist vor allem wirklichen Denken als Sein (nämlich impetus) in uns; also ist Sein auch Denken und Denken auch Sein. Dasselbe muß auch herauskommen auf dem geraden Wege, wiewol es immer mangelhafte Methode gewesen wäre, diesen Saz nicht aufzunehmen.

XX. *) Die Frage, wo und wie uns Sein und Denken als eins gegeben ist, beantworten wir, daß uns das Wissenwollen vor dem Denken nicht als Denken, sondern als Sein gegeben ist, daß uns aber dasselbe in unserem Verfahren Denken wird. Dies gäbe aber nur Beziehung auf unser Sein, aber auch das nicht auf uns gehende Denken soll dem Sein, also einem andern gleich sein. Woher dieses Sein außer uns? **) Wenn wir

---

tigkeiten, wie jener für alle Denkthätigkeiten. Wie verhalten sich nun beide Säze zu einander? Sind die Denkthätigkeiten abgeschlossen von den Willensthätigkeiten? Keineswegs, sondern das Denken ist selbst eine Willensthätigkeit. Somit muß der Saz, der Princip für die Willensthätigkeiten ist, auch für die Denkthätigkeiten gelten, sofern sie Willensthätigkeiten sind. Wir können daher den Saz, Das Denken soll dem Sein gleich sein, unter den andern, Das Sein soll dem Denken gleich sein, subsumiren. Was ist nun da das Sein, welches dem Denken gleich werden soll, und was das Denken, welches dem Sein? Jenes ist das dem Sein gleich gewordene Denken, dieses ist der allgemeine Impuls zum Denken, das Wissenwollen. So sehen wir also, wie Sein und Denken auf verschiedene Weise dasselbe ist.

*) Vorles. Dasselbe Resultat (nämlich das XIX. Anm. † gegebene) würden wir auch erhalten, wenn wir ohne jenes Correlat hinzuzunehmen für sich den obigen Saz betrachten. Das Wissen ist die Identität von Sein und Denken. Soll dieses nicht ein willkührlicher Einfall sein: so muß nachgewiesen werden, in wiefern beides als eins gesezt werden kann. Da fragt sich also, Wo ist das Sein und Denken dasselbe? Unmittelbar in uns selbst; wir sind denkend, und denken seiend.

**) Vorles. Der Grund davon, daß wir ein Sein außer uns annehmen, liegt darin, daß wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind,

ies in der Wahrnehmung nachweiſen wollen, verfallen wir dem Skeptiker in der Schwierigkeit, Schlaf und Wachen zu unterſcheiden, und werden aus unſerem Gebiet getrieben. Wir halten uns daher nur an das in der Vorausſezung des Geſprächführens liegende, daß menſchliches Sein außer dem einzelnen ge-

---

welche nicht von uns herrühren. Indem dieſelben mit unſerer Richtung auf das Denken und Wiſſen zuſammentreffen, werden ſie Vorſtellungen, und wenn dieſe den Einwirkungen, wie ſie das Sein außer uns in ſeiner Beziehung zu uns ausſprechen, gleich ſind: ſo ſind ſie wahr und ein Wiſſen. Wie iſt es aber mit dem Traum? Da haben wir dieſelben Vorſtellungen, beziehen ſie aber nicht auf ein Sein außer uns. Warum nicht? Dieſe Einwendung wirft uns ganz aus unſerm bisherigen Gange heraus, aber dennoch können wir nicht umhin, ſie zu berükkſichtigen. Sie ſagt eigentlich folgendes, Im wachen Zuſtande, meint ihr, übt das Sein außer euch eine Gewalt auf euch aus, und zwingt euch gewiſſe Vorſtellungen zu haben. Das iſt alſo der Zuſtand der gezwungenen Vorſtellungen. Im Traum hört dieſer Zwang auf, daher nun dieſelben Vorſtellungen heraustreten, aber frei und ungebunden, und daher ganz zuſammenhanglos. Indeß auch im wachen Zuſtande kommt ſolch ein freies Vorſtellungbilden vor, was zuweilen ſo ſtark iſt, daß es äußerlich abgebildet wird (in Kunſtwerken). So hat der Traum auch Wahrheit, aber hier ſo wenig wie dort iſt ein Grund jene Vorſtellungen auf ein Außer uns überzutragen. Hier ſind wir ganz aus unſerem Gebiete heraus verſchlagen, und müſſen einen Punkt ſuchen, um auf unſere Bahn zurükkzukommen und von da aus ſicher fortzuſchreiten. Jener ſkeptiſche Gegner aber befindet ſich mit uns im Zuſtande des ſtreitigen Denkens. Das war unſer urſprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, daß er im Schlaf dieſen Streit nicht fortſezen kann? In dem Geſprächführen liegt ſchon die Vorausſezung, daß anderes menſchliches Sein mit unſerm eignen zugleich gegeben iſt, und davon kann ſich niemand losmachen, der mit dem andern ſpricht. Genau genommen liegt freilich darin noch nicht die Anerkennung der äußeren Erſcheinung des Menſchen, ſondern nur die, daß er ein denkendes Weſen iſt, wie wir. Unſer Geſprächführen iſt aber großentheils über Vorſtellungen, die nur durch organiſche Affection entſtanden ſind, und ſo iſt dann mit der Organiſation in allen denkenden nothwendig ein Sein außer uns geſezt.

Dies führt uns auf einen wichtigen Punkt, auf den Umfang der Aufgabe des Wiſſens in Beziehung auf den Geſammtumfang des Denkens. Es fragt ſich nämlich, Erſtrekkt ſich dieſe Aufgabe über alles Denken, oder, Iſt das Gebiet der Traumvorſtellungen das einzige, was wir auszuſchließen haben?

geben ist als gleich in der Beziehung des Redens = organ. Affection auf das Denken. Ist nun Gesprächführen auch über das Wahrnehmen: so liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein außer uns.

XXI. Es liegt also im Gesprächführen, wenn wir nicht verschmähen es auf das Gebiet der organischen Affectionen anzuwenden, daß wir das äußere Sein als ein gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen als eine gemeinsame Welt sezen. — Anerkennung des Unterschiedes zwischen universellen und individuellem. In jenem der Mensch nur als Persönlichkeit gleicher Einzelausdrukk des menschlichen Seins, in lezterem ungleicher mit eigenthümlichem Factor. In Anwendung zu bringen im ethischen Wissen, wo das individuelle als solches nicht mit Soll gesezt wird, eben so aber auch im physischen alles was als Anfang oder als Verknüpfung Hypothese ist. Wir sagen aber immer, daß dies lezte nicht auf dieselbe Weise unter die Idee des Wissens fällt.

XXII. Diejenigen, welche das individuelle ganz ausschließen wollen, übersehen ganz, daß was sie als rein objectives Wissen aufstellen, immer genau auf ihrer besonderen Auffassung ihrer besonderen Sprache beruht, daß es auch kein Wissen über das Sein der Völker gäbe, wenn alles besondere rein zufällig, d. h. unwißbar wäre. Wir beziehen auch das individuelle auf die Idee des Wissens vermittelst des ihm zum Grunde liegenden Seins, welches durch dessen Zusammenstellung in seiner Besonderheit gewußt wird. Ein gänzliches Auseinandersein von beidem ist nicht vorhanden. Auch in der Mathematik ist alle Erfindung individuell.

XXIII. Es kommt nun darauf an, das Denken als eigenthümliches zu unterscheiden von dem Denken als gemeinsamen *).

*) Vorles. Daß wir es thun, ist eine allgemein bekannte Thatsache und kommt jedem täglich vor. Wir müssen auf die Bestandtheile des Den-

tens zurükkgehen, um zu ſehen, welche dem eigenthümlichen und welche dem gemeinſamen zukommen. Wir haben nun ſchon geſehen, (vgl. XX.) daß im ſtreitigen Denken eine Mannigfaltigkeit des Denkens ſowol in in uns, indem wir verſchiedene Denkreihen haben, als mit anderen vorausgeſezt wird. Dies andre Denken, welches auch zugleich als ein Sein gegeben iſt, iſt durch die leibliche Vermittelung mittheilbar und kommt uns eben dadurch erſt zum Bewußtſein. Das iſt unſer Geöffnetſein nach außen. Inſofern wir aber unſer eignes Denken feſthalten und dieſes zum Gegenſtande unſeres Denkens machen, ſo daß unſer Denken ſelbſt uns als ein Sein gegeben iſt, welchem dies Denken über unſer Denken entſprechen ſoll, um ein Wiſſen über unſer Denken zu werden: ſo unterſcheiden wir auch hier die bloße Thätigkeit des Denkens von dem Complexus des Denkens, welches unſer Sein ausmacht. Dem Denken iſt alſo hier das Denken als ein Sein gegeben, aber als ein inneres, und dieſe Richtung iſt das Geöffnetſein nach innen. Das Geöffnetſein nach außen hat es aber nicht bloß zu thun mit allem denkenden Sein, ſondern, im Zuſammenhang mit der äußern Erſcheinung des denkenden Seins, auch mit dem nicht denkenden Sein, welches zuſammen wir die gemeinſame Welt nannten (vgl. XXI). Dieſes zuſammengenommen iſt der Gegenſtand für das Geöffnetſein nach außen, ſo wie unſer eignes denkendes Sein der Gegenſtand für das Geöffnetſein nach innen. Iſt nun ein Streiten nicht möglich, wenn nicht der Act des Denkens ſelbſt von dem Reſultate deſſelben unterſchieden wird (vergl. XVII. Vorleſ.): ſo bedarf es eines Mittels, das gedachte feſtzuhalten, und das geſchieht durch die Sprache. Natürlich braucht das Sprechen kein äußerliches zu ſein, vielmehr wird es erſt ein ſolches, wenn der Impuls zum Denkenwollen für andre hinzutritt. Aber dennoch kann man das Denken und das innere Sprechen nicht als ganz gleich anſehen. Denn jedem Denken liegt doch ein innerer Impuls zum Grunde, von welchem das Denken ausgeht, und dies iſt eben das Denken rein für ſich in ſeiner abſoluten Innerlichkeit. So wie ſich aber dies näher beſtimmt und ein Denken von Etwas wird: ſo tritt das innere Sprechen hinzu, und das wird ein äußeres, wenn das Denken ein Denken für andre ſein will. Das ſind alſo zwei verſchiedene Punkte einer und derſelben Reihe. Wir nennen nun das Geöffnetſein nach außen als Thätigkeit betrachtet, die organiſche, das Geöffnetſein nach innen, als Thätigkeit betrachtet, die intellectuelle Seite des Denkens, und ſtellen uns die Aufgabe zu zeigen, wie beide zu jedem Denkacte ſtehen. Iſt ein Denkact ein beſtimmter geworden durch eine Einwirkung von außen: ſo iſt ſchon im erſten Moment des impetus beides vereinigt. Nämlich die Aufforderung zum Denken kommt von außen und beruht auf einer organiſchen Function, aber das Feſthalten deſſelben beruht auf dem Denkenwollen, und hat alſo ſeinen Grund in dem Geöffnetſein nach innen. Aber nicht jedes Denken beruht auf einer organiſchen Affection, und es fragt ſich daher, ob bei jedem Denken beide Functionen wirkſam ſind.

Im Zuſtand des Streites iſt alles vermittelt durch die Sprache; aber auch im einſamen Streit wird das Denken inneres Sprechen um des Feſthaltens willen, und wir unterſcheiden die rein intellectuelle Thätigkeitsſeite von der organiſchen, ohnerachtet es kein Denken giebt ohne Sprechen. Das Sprechen iſt das Daſein des Denkens; die rein intellectuelle Seite iſt die reine Thätigkeit. In dieſer Beziehung iſt aber das organiſche nur das lezte. Denken wir aber ſtreitiges Denken über organiſche Affectionen: ſo iſt das Denkenwollen beſtimmt durch die erfolgte organiſche Affection. Es kommt darauf an, ob daſſelbe auch bei jedem wirklichen Denken ſtatt findet, daß dieſe beiden Functionen dabei thätig ſind.

(XIV. Daß in jedem wirklichen Denken beide Functionen ſind. Erſtlich von der intellectuellen ausgehend. Das Denkenwollen wird ein beſtimmtes innerlich oder äußerlich geſprochenes nur indem es ethiſchen oder phyſikaliſchen Inhalt bekommt. Der ethiſche, da er auf menſchliche Verhältniſſe zurükkgeht, iſt dann ſo organiſch bedingt *). Nun giebt es allerdings auch log-

*) Vorleſ. In der Grundvorausſezung des ſtreitigen Denkens liegt die Annahme eines allen gemeinſamen Seins außer uns, was durch leibliche Vermittelung auf uns wirkt. Wollen wir nun ganz im allgemeinen ſehen, wie in jedem wirklichen Denken eine Beziehung auf ein außer uns gegebenes Sein liege: ſo müſſen wir uns die Geſammtheit des Wiſſen werden wollenden Denkens vorſtellen, und das kann nicht geſchehen ohne eine gewiſſe Organiſirung deſſelben. Fragen wir die Geſchichte der Philoſophie: ſo finden wir faſt überall die Theilung in Phyſik und Ethik. In der erſten iſt unbezweifelt der Gegenſtand des Denkens das außer uns gegebene Sein als gemeinſame Welt; in den andern Zweige haben wir es zu thun mit den Relationen der einzelnen untereinander, und wenn auch Beziehungen auf die gemeinſame Welt vorkommen, ſo doch nur in untergeordneter Weiſe. Aber auch hier liegen organiſche Affectionen zum Grunde, denn ohne das würde die Annahme der menſchlichen Gattung in einer Mehrheit von Einzelweſen nur problematiſch ſein. Und wenn wir uns denken, es käme hier nur darauf an die menſchlichen Handlungen zu beſtimmen: ſo ſind dieſe doch immer nur in den einzelnen als ſolchen gegeben; und wenn wir uns auch ein

hen *) Inhalt, aber er ſagt nur Verhältniſſe jenes Denkens us, und ſezt es alſo voraus. Jener Inhalt aber entſteht uns nur

---

Unentſchiedenheit denken in Beziehung auf die Beſtimmung einer Handlung, die alſo noch gar nicht da iſt: ſo entſteht die Entſcheidung nur durch die Beziehung auf einen äußeren Gegenſtand, und anders kann ſie im Denken gar nicht vorkommen. Das Vorbilden einer Handlung iſt alſo gleichſam nur das Anticipiren der Wahrnehmung des Gegenſtandes, worauf ſie ſich bezieht. Handelt es ſich aber bloß um einen Act des einzelnen ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenſtand: ſo wird da der einzelne als eine persona duplex vorgeſtellt, nämlich 1. als der, von welchem die Handlung ausgeht, 2. als der, welchen ſie betrifft, und darin liegt dann zugleich eine Vielheit und eine Einheit. Nämlich als handelnder iſt er eine Einheit, als der, den die Handlung betrifft, eine Vielheit; denn ſobald ein Zuſtand ſtreitigen Denkens iſt: ſo wird die Handlung vorgeſtellt als eine, welche geſchehen kann oder nicht. Geſchieht ſie: ſo entſteht etwas in demjenigen, welchen die Handlung betrifft. Geſchieht ſie nicht: ſo entſteht nichts. Er wird alſo als eine Vielheit dargeſtellt, indem er dargeſtellt wird als einer, der bleiben kann, wie er iſt, oder auch anders werden. Die Einheit repräſentirt nun das intellectuelle, die Vielheit den Organismus. Denn daß die Handlung als ſo oder ſo ausführbar gedacht wird, iſt nur möglich durch den Organismus. So haben wir alſo von beiden Arten des Denkens daſſelbe gefunden, nämlich daß der innere Impuls zum Denken nur dann ein beſtimmtes Denken von etwas wird, wenn organiſche Affectionen hinzutreten.'

*) Vorleſ. Fällt nun alles Denken in dieſe Duplicität des ethiſchen und phyſiſchen? Geſchichtlich finden wir noch ein drittes Gebiet, das logiſche, d. h. das Denken, deſſen Gegenſtand das Denken ſelbſt iſt. Darunter gehört beides, ſowol das Denken des Denkens in ſeiner Fortſchreitung, als in ſeinem abſoluten Anfang, alſo allem wirklichen Denken auf jedem Punkte der Fortſchreitung gleichmäßig zum Grunde liegend. Jenes erſte nun kann uns nur als wirkliches beſtimmtes Denken gegeben ſein, und ein ſolches wird nur feſtgehalten durch die Sprache, d. h. durch organiſche Thätigkeit, das zweite aber, das die Principien für alles Denken aufſtellt, ſcheint nichts gemein zu haben mit der organiſchen Function. Aber es ſcheint nur ſo. Denn ſoll uns die Richtung zum Denken Gegenſtand des Denkens werden: ſo muß ſie zugleich als ein wirkliches Denken gegeben ſein. Dann liegt aber immer darin die Beziehung der reinen inneren Agilität, die wir Geiſt oder Intelligenz nennen, auf einen Complexus, den wir Organismus nennen, zum Grunde, und anders entſteht kein wirkliches Denken. Alſo auch hier beide Elemente.

aus den organischen Functionen. — Wenn wir nun den Unterschied zwischen individuellem und universellem Denken finden wollen, müssen wir zuerst sehen, was jede dieser Functionen hinzubringt, alsdann aber auch auf das Verhältniß des einzelnen Denkens zu anderem Denken. Wenn wir Organischafficirtsein denken, ohne daß die intellectuelle Function dabei ist, also wenn sie anders beschäftigt ist: so ist Denkstoff da; aber es wird nicht in Bezug auf ihn gedacht, und er ist nur da schlechthin chaotisch. Die Sonderung geht also von der intellectuellen Function aus. Die intellectuelle Thätigkeit ist also die Richtung auf das Bestimmen und Sondern aus jenem Stoff. Allein gedacht ist Denkform da ohne Stoff. Alles wirkliche Denken ist also bedingt durch das Aufeinanderbezogensein beider Functionen.

XXV. Thesis. Das universelle Denken knüpft an das gemeinsam gedachte an, das individuelle reißt davon los. Ein erster Mensch ist nothwendig beim Anfang des Denkens in der Indifferenz von beidem, in der Fortschreitung aber wird sich beides unterscheiden. Der Unterschied wird zwar verschwinden, wenn z. B. Dichtung aus der Geschichte genommen wird, und dies kann so weit gehen, daß sie nur als Interpretation oder Auffassungsweise der Geschichte erscheint; aber da sie doch nie als

---

Gehen wir nun von der entgegengesezten Seite aus, von der organischen Function. Im Traum sezen wir keine Richtung auf das Wissen, aber zugleich ist auch das Geöffnetsein nach außen Null. Beim Erwachen ist das Wiederherstellen der organischen Thätigkeiten das erste. Denken wir uns nun den Moment, wo die Richtung auf das Wissenwollen noch nicht erwacht ist: so wären also bloß organische Affectionen ohne das intellectuelle, somit aber auch kein wirkliches Denken, denn die Affectionen gehen noch ganz verworren durcheinander. Tritt aber die Aufgabe ein, in diesem chaotischen zu unterscheiden: so ist auch die intellectuelle Thätigkeit da. Alles Denken also von den organischen Affectionen aus sezt die Einheit mit der intellectuellen Function voraus, und alles Denken von dieser aus muß den Organismus, als das zum wirklichen Denken vermittelnde, in sich tragen.

Verknüpfung in das gemeinſam gedachte über den Gegenſtand zurükk will: ſo iſt ſie doch von Anfang an Losreißung.

Wenn nun wiſſenſchaftlich neues (im realen und im tranſcendenten oft vorgekommen) mit Hypotheſen anfängt: ſo ſcheint das nicht an gemeinſam gedachtes anzuknüpfen, ſondern vielmehr dieſes aufzuheben. Kommt es auch zulezt nicht in gemeinſam gedachtes hinein und macht ſich als ſolches geltend: ſo hat es auch nur ſo viel Werth, (z. B. Fichte's Naturrecht) als es Kunſtwerk = individualiſirende Combination iſt. Beim guten Ausgang aber endet es nicht nur im gemeinſam gedachten, ſondern es geht auch darauf zurükk, und weiſet nach, auf welche Weiſe das frühere falſche entſtanden war. XXVI

Bei dieſem alſo an das gemeinſame Denken anknüpfenden Wiſſen werden wollenden bleiben wir ſtehen, und fragen, was beide Functionen hineinbringen. Die organiſche bringt die verworrene Mannigfaltigkeit, die intellectuelle die Beſtimmung, Sonderung, alſo Einheitſezung, zugleich aber auch Gegenſezung *).

Das einfache Einiges aus dem Chaos beſtimmen anderes in der Unbeſtimmtheit laſſen wäre kein Gegenſaz. Aber erſt im hinzutreten der intellectuellen Function entſteht Gegenſaz zwiſchen Object und Subject, denn im rein organiſchen Zuſtand iſt Wahrnehmung und Empfindung nicht getrennt. Das geſonderte wird alſo geſezt als ein beſtimmtes bewirkend und dabei das denkende als leidend; das denkende wird gedacht die Sezung nur Erkenntniß vollendend durch Complexus von Säzen, und dabei das geſonderte als leidend. Das wirkliche Denken wird XXVI

*) Vorleſ. Das Sondern iſt allemal zugleich ein Entgegenſezen, und eins wie das andre ein Werk der intellectuellen Function. Ich meine hier unter Entgegenſezen nicht ein ſolches, wobei eins geſezt wird und das andre negirt, ſondern wo zweierlei geſezt wird was ſich gegenſeitig ausſchließt.

also nur mit dem Gegensaz von Subject und Object, und umgekehrt *).

(XVIII. Sezen wir extensiv das Denken vollendet als allen identisches sonderndes Sezen: so erhalten wir die Gesammtheit der Dinge, (Ding = das als gedachtes aus der chaotischen Mannigfaltigkeit bestimmt gewordene) und die Gesammtheit der Begriffsanfänge = das als sondernd zu bestimmendes gedachte **).

---

*) Vorles. Die zunächst durch das Eintreten der intellectuellen Function entstehende Entgegensezung zwischen dem einzelnen gesonderten und der Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit ist eine unvollkommene; der Gegensaz zwischen Object und Subject dagegen ist ein vollkommner, weil darin der Gegensaz von Thun und Leiden auf doppelte Weise in beiden Gliedern ist. Nämlich wenn etwas in der verworrenen Mannigfaltigkeit die Scheidung zwischen Object und Subject bewirkt: so ist das Außer uns das thätige und der Organismus das leidende, aufnehmende. Wogegen wenn etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit herausgeschieden wird zum Behuf des Wissenwollens: dann wird das Subject als das thätige und das gesonderte Etwas als gedacht und als leidend gesezt.

Wir sagten oben (XIV.) alles wirkliche Denken sei immer eine Verknüpfung, hier sagen wir, alles Denken sei Sonderung und Entgegensezung. Zu jener Behauptung kamen wir durch die Betrachtung der beiden allgemein bekannten Formen des Denkens, nämlich des Begriffes und des Sazes. Aber eben diese Formen sind, indem sie Verknüpfung sind, auch Sonderung und Entgegensezung. Nämlich das Etwas sezen aus der verworrenen Mannigfaltigkeit, also das Sondern, das erste Werk der intellectuellen Function, ist offenbar die Grundlage des Begriffs. Das gesonderte Etwas selbst ist freilich noch kein Begriff, aber es ist der erste Anfang dazu. Soll nun ein vollständiger Begriff daraus entstehen: so gehört dazu eine Mannigfaltigkeit von Sázen, und es muß also die andre Form, die Verknüpfung, zu Hülfe genommen werden. Der Saz dagegen erscheint zunächst als eine Verknüpfung, denn in ihm sind Subject und Prädicat verbunden. Aber indem das Prädicat auf das Subject bezogen ist, wird für diesen Moment jede andre Beziehung ausgeschlossen: das Prädicat wird bloß auf das gesonderte Etwas bezogen, also in Beziehung auf die ungesonderte Mannigfaltigkeit negirt; und das ist eine Entgegensezung.

**) Vorles. Wollte man also von hier aus das wirkliche vollendete Wissen beschreiben in seiner Extension: so würde es sein die gesammte verworrene Mannigfaltigkeit zurükgeführt auf ein von allen denkenden gleichmäßig gedachtes Etwas. Objectiv betrachtet und auf das Außer uns be-

lithin liegt allem wirklichen Denken in dieſer ichtung zum Grunde die Vorausſezung der Zuammengehörigkeit der Dinge, in welchen die Geammtheit des Seins iſt, und der Begriffsanfänge, welchen der Umfang des Denkens iſt *). Jeder mmt auf dieſem Punkt im Denken zur Ruhe, wenn er ſein eſeztes als allgemein zu ſezen fordert, und umgekehrt. — In Begriffsanfängen und Dingen iſt die Unendlichkeit des verworrenen ufgelöſt in die beſtimmte Vielheit. Das Etwas iſt aber im Begriffsanfange als x geſezt, und iſt in ſofern in ſich noch chaoſch und wird erſt allmählig aufgelöſt durch die Denkacte zwiſchen der Sonderung und der Erklärung **).

---

zogen ſind das die Dinge, von der andern Seite auf die intellectuelle Function bezogen ſind es die Begriffe in ihren Anfängen, oder die intellectuellen Oerter.

*) Vorleſ. Sehen wir nun von hier auf die Totalität des Denkens, wo die ganze Möglichkeit der organiſchen Affectionen d. h. die ganze Welt in eine beſtimmte Vielheit von Begriffen aufgelöſt iſt, was iſt dann das dieſem Denken zum Grunde liegende? nichts anderes, als die Vorausſezung, daß die Geſammtheit der Begriffsanfänge und die Geſammtheit der Dinge einander entſprechen, d. h. identiſch ſind.

**) Vorleſ. Nun aber müſſen wir daſſelbe auch von der andern (intenſiven) Seite zeigen. Nämlich wie wir den Begriffsanfang darſtellten als das erſte Bezogenwerden der organiſchen und intellectuellen Function auf denſelben Moment, ſo ſagten wir zugleich, die Vollendung des Begriffs geſchehe nur durch eine Reihe von Denkthätigkeiten unter der Form des Sazes. In dem erſten Moment des Etwas ſezen liegt zweierlei, 1. daß das Etwas aus der verworrenen Mannigfaltigkeit geſondert wird, und 2. daß das geſonderte im Gegenſaz gegen die Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit geſezt wird. (Vergl. XXVII.) Dabei iſt aber das Sein ſelbſt, welches in dieſem gedachten geſezt wird, noch ein unbekanntes. Iſt das nun durch eine Reihe von Sázen hindurchgegangen und dabei ein gemeinſam gedachtes geworden, worin alle übereinſtimmen: ſo iſt der Begriff vollendet, und dann nennen wir ihn eine Erklärung oder Definition. Dieſes, daß das chaotiſche, was in dem erſten Begriffsanfange liegt, in eine beſtimmte Vielheit aufgelöſt wird, die alle Denkacte enthält, welche zwiſchen dem Anfang und der vollſtändigen Erklärung liegen und welche die Form des Urtheils haben, iſt die intenſive Seite des Prozeſſes.

XXIX. Hieraus folgt das schon anderwärts festgestellte, daß kein Begriff vollendet ist als mit allen zugleich. Ferner daß Vollendung des Wissens nur gedacht werden kann unter der Voraussezung, daß die Gesammtheit der Dinge und Begriffsanfänge nicht ein Aggregat sind, sondern eine Totalität, und daß sie so auf einander zu beziehen sind. Dann die Formeln aus XXIV. *), und aus der lezten, daß die Uebertragung auch gelte für die Indifferenz der Anfänge.

XXX. Dies führt auf die Frage, ob sich die beiden **) Anfänge zum Werden des Wissens gleich vorhalten, oder so, daß der eine schon mehr Wissen enthält, als der andre. Da die frühere Seite auch eine schnellere Bewegung haben muß (weil sonst die Differenz gleich aufgehoben würde): so hat sie also am Resultat einen größern Antheil. Zu diesen beiden Resultaten giebt es aber ein drittes das schlechthinige Gleichgewicht repräsentirendes. Wenn man nun dieses dazú nimmt, wird jeder sagen wollen, daß dieses dritte (= Anschauung) mehr Wissen sei, als das mit überwiegend organischem (= Wahrnehmung in dem weiteren auch die Empfindung in sich schließenden Sinne) oder das mit überwiegend intellectuellem (= Denken im engern

*) d. h. Beil. C, XXIV.

**) Vorles. So wie jedes wirkliche Denken aus der Einheit beider Functionen besteht: so kann an und für sich betrachtet ein Denkact mit einer organischen Affection, auf welche sich dann die intellectuelle Function richtet, anfangen, oder umgekehrt mit der intellectuellen Function, die sich auf die organische richtet. Hiezu kommt aber noch eine dritte Form. Man kann sich nämlich denken, daß weder in Beziehung auf die Zeit noch in Beziehung auf die Kraft die eine oder die andre Function ein Uebergewicht hat, sondern beide im völligen Gleichgewicht sind. Die Form, wo die intellectuelle Thätigkeit überwiegt nennen wir Denken im engern Sinne, die mit dem Uebergewicht der organischen Wahrnehmung, und zwar wenn es auf der Seite des Geöffnetseins nach außen ist, Wahrnehmung im engern Sinne, und wenn auf der Seite des Geöffnetseins nach innen, Empfindung. Die dritte Form aber, welche ein Gleichgewicht beider Functionen voraussezt, wollen wir Anschauung nennen.

Sinne), daß aber dieſe beiden gleich ſeien. Aber dies iſt nur wahr, wenn die Merkmale des Wiſſens auf jene nicht anwendbar ſind. Wir fragen zunächſt nach dem Unterſchiede beider Arten von Denkacten. Anticipation des Unterſchiedes zwiſchen einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen. Jene ſcheinen mehr organiſches zu enthalten, wenn man beide an und für ſich vergleicht. Die allgemeinen ſcheinen mehr organiſches zu enthalten, wenn man bedenkt, wie viele einzelne vorangehen mußten, um eine allgemeine zu bilden. Aber die lezte Betrachtung iſt nicht die hieher gehörige, weil auch die künftigen einzelnen darin mitgeſezt ſind.

Der Unterſchied zwiſchen einzelnen Vorſtellungen und allgemeinen iſt alſo auch nicht der Gegenſaz zwiſchen überwiegend organiſchen und überwiegend intellectuellen Denkacten. Sondern wie die organiſche Affection immer Zuſammenfaſſung iſt: ſo ſind alle Denkacte, die unter der Form der Zuſammenfaſſung ſtehn, von der einen Art, und alle, welche unter dem Gegenſaz ſtehn, ſind Denkacte der andern Art. Vom urſprünglichen Gegenſaz Subject und Object giebt es fortſchreitende Entgegenſezung; ſie beſteht aber nur unter der Form des Urtheils, und jedes Urtheil iſt Entgegenſezung, weil zum Subject die Vielheit der Prädicate, zum Prädicat die Vielheit der Subjecte gedacht wird. Jedes alſo kann Wiſſen ſein, Wahrnehmung und Conſtruction *). Tranſcen- XXX

*) Vorleſ. Das organiſche Afficirtſein, wie in ihm der Denkſtoff prädeterminirt iſt, iſt eine verworrene Mannigfaltigkeit, aber unter der Form eines zuſammengefaßten, und in ſofern Einheit. Wir beziehen aber das organiſche Afficirtſein immer auf ein Sein, theils auf unſer eignes, theils auf das außer uns. So repräſentirt uns alſo das organiſche in dem Denkact das Sein für das Denken als ein zuſammenzufaſſendes, ſo daß das Denken, die organiſche Function als Anfang geſezt, mit dem Zuſammenfaſſen beginnt. Die Richtung der intellectuellen Thätigkeit dagegen hat ſich uns dargeſtellt als ein ſonderndes Sezen, welches zugleich Entgegenſezung iſt. Alſo der intellectuellen Function gehört an die Identität von Sezen und Entgegenſezen, welches im wirklichen Denken bezogen wird auf jenes zuſammengefaßte. So ſteht die Bildung

dente Vorausſezung iſt die Identität von Sezung und Entgegenſezung = Identität des Denkens und Seins für das Sein, und Identität des Seins und Denkens für das Denken, beides für uns *).

(NB. Dieſe Stunde iſt mir wenigſtens in der Erinnerung etwas verworren.)

---

von einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen, weil ſie auf der ergeſchen Thätigkeit beruhen, unter der Potenz des Zuſammmenfaſſens, auch dieſes ſelbſt an und für ſich noch ein verworrenes iſt. Stuft gegen ein Denkact unter der Potenz der intellectuellen Thätigkeit hat er die Form der Entgegenſezung. Jenes iſt eine Wahrnehmung und auch die allgemeinen Vorſtellungen ſind nichts als ein durch ßeres Zuſammenfaſſen geſteigertes Wahrnehmen; dieſe dagegen iſt Denken im engern Sinne. Denken wir uns das im Fortſchreiten ſeinem eignen Geſez: ſo geſchieht das nur durch entgegenſezendes es iſt nichts als eine fortſchreitende Entgegenſezung von höheren ſäzen zu niederen. Der Anfang, der allen Denkacten dieſer Art aufgeht, muß alſo hier eine urſprüngliche Entgegenſezung ſein, alle untergeordneten implicite in ſich hat. Die einen Denkacte ſind demnach gegeben als fortſchreitende Zuſammenfaſſungen, die andern fortſchreitende Entgegenſezungen. Aber das wirkliche Denken dem Bezogenwerden beider Functionen auf einander.

*) Vorleſ. Was wird alſo von hier aus der transſcendente Grund wirklichen Denkens ſein? Die Vorausſezung des Füreinander ſeins beider Functionen, und alſo auch deſſen, was ſie beide ſtituiren, des Seins und des Denkens. Urſprünglich iſt, wie geſagt, beides als eins gegeben in unſerem eigenen Sein; aber wir müſſen dieſe Identität auch vorausſezen als Reſultat der Totalität des wirklichen d. h. die Einheit des Denkſtoffes und der Denkform. — Dies iſt eine Formel, die wir in eine Anſchauung verwandeln müſſen. Der des Denkens von der Seite der intellectuellen Function iſt, wie oben iſt, die urſprüngliche Entgegenſezung, und das iſt die des Subjects denkenden und des Objects als ſeienden, und die Totalität des von hier aus iſt nur die fortſchreitende Entgegenſezung von der ſprünglichen Entgegenſezung deſſen, was als eines gegeben iſt in ſelbſt. Auf der Seite der organiſchen Function iſt der Anfang das ſammenfaſſen, und das Denken in ſeiner Totalität die fortſchreitende ſammenfaſſung von der urſprünglichen Zuſammenfaſſung deſſen aus, urſprünglich entgegengeſezt gegeben iſt. Denn Denken und Sein iſt ſprünglich entgegengeſezt, in uns nämlich; denn in der denkenden tion iſt das Object, das Sein, das thätige, und das Subject das bende, dagegen in der wollenden Function iſt das Denken das thä

ob beide Denkformen könn-
te. Wir müssen ihnen zu-
, weil die mittlere doch durch
anden ist. Aber sie sind es auch
ht minder in der Fortsezung, wie im
, aus der Wahrnehmung entstandenes
hiergattung wird erst werdendes Wissen,
n Theilung in geballte und ungeballte
schen lebendigem und todtem auf ani-
er durch Gegensaz bis zum Ort der
n lezteres noch nicht geschehen: so
issen, wenn nicht völlig abgeschlos-
eitigkeit der Aposterioristen und
iß des scheinbar skeptischen

des Zusammenfassens liegen
schon vorgekommen; aber
e uns das noch zur An-
Formen Urtheil und Be-
die Vorstellung darunter
inheit, die geworden ist
der Totalität der Be-
gefaßten. Eben so ist
sammenhang unsrer Un-
sagten, daß der Be-
riff verwandelt wird.
der Entgegensezung
be, das Prädicat
leat immer entge-
können noch andre
Subjecten beige-
also das Urtheil
f der Zusammen-
Nun wer-
n transcendenten
Vorher aber

dente Vorausſezung iſt die Identität von Sezung und Entgegenſezung = Identität des Denkens und Seins für das Sein, und Identität des Seins und Denkens für das Denken, beides für uns *).

(NB. Dieſe Stunde iſt mir wenigſtens in der Erinnerung etwas verworren.)

---

von einzelnen und allgemeinen Vorſtellungen, weil ſie auf der organiſchen Thätigkeit beruhen, unter der Potenz des Zuſammmenfaſſens, wenn auch dieſes ſelbſt an und für ſich noch ein verworrenes iſt. Steht dagegen ein Denkact unter der Potenz der intellectuellen Thätigkeit: ſo hat er die Form der Entgegenſezung. Jenes iſt eine Wahrnehmung, und auch die allgemeinen Vorſtellungen ſind nichts als ein durch größeres Zuſammenfaſſen geſteigertes Wahrnehmen; dieſe dagegen iſt das Denken im engern Sinne. Denken wir uns das im Fortſchreiten nach ſeinem eignen Geſez: ſo geſchieht das nur durch entgegenſezendes Sezen, es iſt nichts als eine fortſchreitende Entgegenſezung von höheren Gegenſäzen zu niederen. Der Anfang, der allen Denkacten dieſer Art vorangeht, muß alſo hier eine urſprüngliche Entgegenſezung ſein, welche alle untergeordneten implicite in ſich hat. Die einen Denkacte ſind demnach gegeben als fortſchreitende Zuſammenfaſſungen, die andern als fortſchreitende Entgegenſezungen. Aber das wirkliche Denken iſt nur in dem Bezogenwerden beider Functionen auf einander.

*) Vorleſ. Was wird alſo von hier aus der transcendente Grundact wirklichen Denkens ſein? Die Vorausſezung des Für einander-ſeins beider Functionen, und alſo auch deſſen, was ſie beide repräſentiren, des Seins und des Denkens. Urſprünglich iſt, wie geſagt, uns beides als eins gegeben in unſerem eigenen Sein; aber wir müſſen dieſe Identität auch vorausſezen als Reſultat der Totalität des wirklichen Denkens, d. h. die Einheit des Denkſtoffes und der Denkform. — Dies iſt jezt nur eine Formel, die wir in eine Anſchauung verwandeln müſſen. Der Anfang des Denkens von der Seite der intellectuellen Function iſt, wie oben geſagt iſt, die urſprüngliche Entgegenſezung, und das iſt die des Subjects als denkenden und des Objects als ſeienden, und die Totalität des Denkens von hier aus iſt nur die fortſchreitende Entgegenſezung von der urſprünglichen Entgegenſezung deſſen, was als eines gegeben iſt in uns ſelbſt. Auf der Seite der organiſchen Function iſt der Anfang das Zuſammenfaſſen, und das Denken in ſeiner Totalität die fortſchreitende Zuſammenfaſſung von der urſprünglichen Zuſammenfaſſung deſſen aus, was urſprünglich entgegengeſezt gegeben iſt. Denn Denken und Sein iſt urſprünglich entgegengeſezt, in uns nämlich; denn in der denkenden Function iſt das Object, das Sein, das thätige, und das Subject das leidende, dagegen in der wollenden Function iſt das Denken das thätige

Die Frage, Was iſt, in ſofern das werdende XXXIII
Wiſſen in dieſen beiden Formen iſt, der tranſcendente Grund des Wiſſens?*) beantwortet ſich ſo, Das Zuſammentreffenſollen beider Formen in Einem Act, oder die vorausgeſezte Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. **) Nun ſind wir aber hiebei nur von der Einen

---

genſäzen auf den Punkt gekommen, wo jene aus der Wahrnehmung entſtandene allgemeine Vorſtellung ihren Ort hat, dann hätten wir das Wiſſen. Nun aber gehen beide Operationen unabhängig von einander ihren Weg fort; ſoll daher auch hier eine Fortſchreitung zum Wiſſen ſein: ſo müſſen wir immer, ſo lange noch kein Zuſammentreffen beider Operationen gegeben iſt, unſre Ueberzeugung zurükkhalten, und nur indem wir die andre Operation anticipirend hinzunehmen, werden wir das Wiſſen erreichen. Jene Mißverſtändniſſe ſind nur eine Hemmung im Fortſchreiten des Wiſſens. So zeigt es ſich auch in der Geſchichte. In den Naturwiſſenſchaften treten oft verſchiedene Syſteme auf, ausgehend von allgemeinen Vorſtellungen, theils von gegebenen Dingen, die aufgeſtellt werden, theils von Kräften, die den Erſcheinungen zum Grunde gelegt werden, und man ſchloß ab, ehe der Prozeß der Conſtruction auf demſelben Punkt angelangt war. Aber die einen wie die andern Syſteme haben die Wiſſenſchaft nicht weiter gebracht. Wenn man ſich dagegen die Aufgabe ſtellt, das Wiſſen nur erreichen zu wollen in dem Zuſammentreffen beider Richtungen: ſo wird man jene Vorſtellungen, welche einſeitig das eine berükkſichtigen, nur für proviſoriſche halten können. Zwar wird man dann von ſolchen, die in jener Einſeitigkeit ſtehen, für einen Skeptiker gehalten, aber es iſt nicht der falſche ſondern der wahre Skepticismus, welcher nichts anderes als die Wahrheit und das Wiſſen will, und in welchem der tranſcendente Grund alles Wiſſens lebendig iſt als Impuls, und es iſt nur die Unkräftigkeit dieſes Impulſes, welche jene zu einem voreiligen Abſchließen der Ueberzeugung führt, was etwa nur dem geſchäftlichen, dem Denken um eines anderen Intereſſes willen, angemeſſen iſt.

*) Vorleſ. Kehren wir nun von hieraus zurükk zu unſerer eigentlichen Hauptfrage, dem Grunde des Wiſſens: ſo werden wir ſagen müſſen, daß, wie die Ruhe des Denkens, oder das Wiſſen, nur iſt in dem Zuſammentreffen beider Elemente in Einem Moment, ſo auch in dem tranſcendenten Grund des Wiſſens zweierlei liegen muß, nämlich die Beziehung beider Operationen auf einander u. die Einheit des Denkens u. des Seins. Dies beides bildet die beiden Beſtandtheile, welche zuſammen auf gleiche Weiſe das Wiſſen conſtituiren, und was wir oben (XXXI.) als Formel für den tranſcendenten Grund geſezt haben.

**) Vorleſ. Wir kommen nun zu einer neuen Betrachtung, nämlich zu der Frage, wie dieſer tranſcendente Grund des Wiſſens ſich

zu den Regeln des Verfahrens verhält, welches beides wir oben (XII.) identificirt haben. Der Grund des Denkens ist zwar selbst kein Denken, aber indem wir ihn aussprechen, wird er eo ipso ein wirkliches Denken, und in sofern nun soll er zugleich die Regel des Verfahrens enthalten. Da müssen wir noch einmal zurükkgehen auf die beiden Formen des Denkens, Begriff und Urtheil. Wir haben bisher überwiegend den Begriff betrachtet, einmal wie er beim Uebergewicht des organischen als Bild sich gestaltet, und dann auf der intellectuellen Seite als Construction, oder besser als Formel erscheint. Da müssen wir also eben so das Urtheil betrachten. Außerdem aber zu untersuchen, ob das beides auch die einzigen Formen des Denkens sind. Das richtigste Verfahren wird hierbei sein, daß wir die beiden Formen in ihrem Verhältniß zu einander betrachten, um zu sehen, ob uns das nicht auf eine dritte Form führt. Den Syllogismus können wir als eine solche nicht anführen, denn der ist nicht ein einzelner Denkact, sondern ein Verfahren im Fortschreiten von einem Denkact zum andern. Gehen wir also vom Begriff aus im weitesten Sinne des Wortes, und zwar zunächst von der Seite desselben, wo das organische überwiegt: so ist das erste hier eine einzelne Vorstellung. Nämlich es wird ein Etwas gesondert aus der chaotischen Mannigfaltigkeit der organischen Affection. Stellen wir dieses einzelne mit anderm ähnlichen zusammen: so kommen wir auf höhere Vorstellungen. Denken wir uns aber den entgegengesezten Weg: so kann uns, wenn wir von der einzelnen Vorstellung in derselben Linie bleibend hinabsteigen wollen, eine neue Vorstellung nur entstehen, wenn wir dasselbe Etwas in seinen verschiedenen Zuständen auffassen. Sagen wir z. B. a ist ein ruhendes und ein sich bewegendes: so sind wir von der einzelnen Vorstellung a zu zwei andern hinabgestiegen. Aber genau genommen doch nicht zu zwei Vorstellungen, denn es ist ja nur ein und dasselbe a in seinen verschiedenen Zuständen aufgefaßt, sondern Urtheile sind es, die wir durch das Entgegensezen von dem ruhenden und dem sich bewegenden a gewonnen haben. Die Vorstellung von Ruhe und Bewegung war uns nicht gegeben, sondern wir brachten sie mit, und indem wir sie mit dem gegebenen Etwas verknüpften, entstand uns das Urtheil. Daraus folgt, daß die Grenze der Vorstellung nach dieser Seite hin das Urtheil ist. Gehen wir nun aber umgekehrt von der einzelnen Vorstellung zur höhern, welche wird die höchste sein, unter die alle anderen befaßt sind? Nicht die der Materie, die gar nicht im Gebiet des sondernden Sezens liegt, sondern die des Dinges, unter die alle zusammengefaßt sind. Können wir noch höher hinaufsteigen? Das Ding ist nur für das Denken, steht also noch unter dem Gegensaz von Subject und Object. Wollten wir nun diesen auch noch aufheben: so kämen wir zu der Vorstellung des Seins, das alle Gegensäze ausgezogen hat. Aber dann müßten wir eben das Denken selbst aufgeben, denn das besteht nur in dem Gegensaz von Object und Subject. Wie nun aber der Gegensaz von Object und

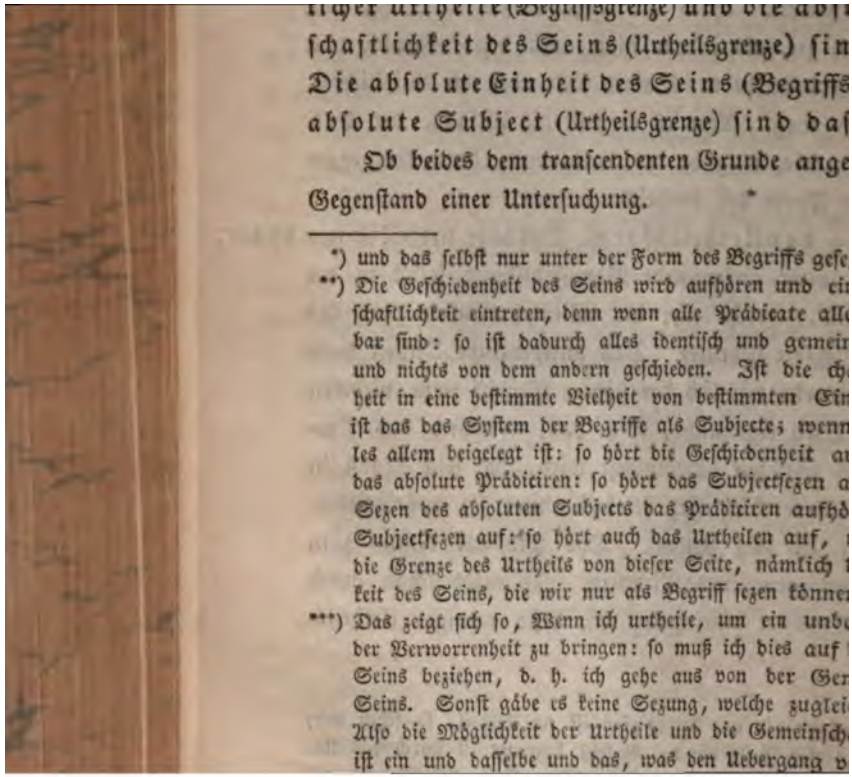
Die Frage, Was iſt, in ſofern das werdende XXXII
Wiſſen in dieſen beiden Formen iſt, der tranſendente Grund des Wiſſens?*) beantwortet ſich ſo, Das Zuſammentreffenſollen beider Formen in Einem Act, oder die vorausgeſezte Gleichhaltigkeit der Bilder und Formeln. **) Nun ſind wir aber hiebei nur von der Einen

---

genſäzen auf den Punkt gekommen, wo jene aus der Wahrnehmung entſtandene allgemeine Vorſtellung ihren Ort hat, dann hätten wir das Wiſſen. Nun aber gehen beide Operationen unabhängig von einander ihren Weg fort; ſoll daher auch hier eine Fortſchreitung zum Wiſſen ſein: ſo müſſen wir immer, ſo lange noch kein Zuſammentreffen beider Operationen gegeben iſt, unſre Ueberzeugung zurükkhalten, und nur indem wir die andre Operation anticipirend hinzunehmen, werden wir das Wiſſen erreichen. Jene Mißverſtändniſſe ſind nur eine Hemmung im Fortſchreiten des Wiſſens. So zeigt es ſich auch in der Geſchichte. In den Naturwiſſenſchaften treten oft verſchiedene Syſteme auf, ausgehend von allgemeinen Vorſtellungen, theils von gegebenen Dingen, die aufgeſtellt werden, theils von Kräften, die den Erſcheinungen zum Grunde gelegt werden, und man ſchloß ab, ehe der Prozeß der Conſtruction auf demſelben Punkt angelangt war. Aber die einen wie die andern Syſteme haben die Wiſſenſchaft nicht weiter gebracht. Wenn man ſich dagegen die Aufgabe ſtellt, das Wiſſen nur erreichen zu wollen in dem Zuſammentreffen beider Richtungen: ſo wird man jene Vorſtellungen, welche einſeitig das eine berükkſichtigen, nur für proviſoriſche halten können. Zwar wird man dann von ſolchen, die in jener Einſeitigkeit ſtehen, für einen Skeptiker gehalten, aber es iſt nicht der falſche ſondern der wahre Skepticismus, welcher nichts anderes als die Wahrheit und das Wiſſen will, und in welchem der tranſcendente Grund alles Wiſſens lebendig iſt als Impuls, und es iſt nur die Unkräftigkeit dieſes Impulſes, welche jene zu einem voreiligen Abſchließen der Ueberzeugung führt, was etwa nur dem geſchäftlichen, dem Denken um eines anderen Intereſſes willen, angemeſſen iſt.

*) Vorleſ. Kehren wir nun von hieraus zurükk zu unſerer eigentlichen Hauptfrage, dem Grunde des Wiſſens: ſo werden wir ſagen müſſen, daß, wie die Ruhe des Denkens, oder das Wiſſen, nur iſt in dem Zuſammentreffen beider Elemente in Einem Moment, ſo auch in dem tranſcendenten Grund des Wiſſens zweierlei liegen muß, nämlich die Beziehung beider Operationen auf einander u. die Einheit des Denkens u. des Seins. Dies beides bildet die beiden Beſtandtheile, welche zuſammen auf gleiche Weiſe das Wiſſen conſtituiren, und was wir oben (XXXI.) als Formel für den tranſcendenten Grund geſezt haben.

**) Vorleſ. Wir kommen nun zu einer neuen Betrachtung, nämlich zu der Frage, wie dieſer tranſcendente Grund des Wiſſens



ſchaftlichkeit des Seins (Urtheilsgrenze) ſin
Die abſolute Einheit des Seins (Begriffs
abſolute Subject (Urtheilsgrenze) ſind daſ

Ob beides dem tranſcendenten Grunde ange
Gegenſtand einer Unterſuchung.

*) und das ſelbſt nur unter der Form des Begriffs geſe

**) Die Geſchiedenheit des Seins wird aufhören und ei
ſchaftlichkeit eintreten, denn wenn alle Prädicate all
bar ſind: ſo iſt dadurch alles identiſch und gemein
und nichts von dem andern geſchieden. Iſt die ch
heit in eine beſtimmte Vielheit von beſtimmten Ein
iſt das das Syſtem der Begriffe als Subjecte; wenn
les allem beigelegt iſt: ſo hört die Geſchiedenheit a
das abſolute Prädiciren: ſo hört das Subjectſezen a
Sezen des abſoluten Subjects das Prädiciren aufhö
Subjectſezen auf: ſo hört auch das Urtheilen auf,
die Grenze des Urtheils von dieſer Seite, nämlich
keit des Seins, die wir nur als Begriff ſezen könne

***) Das zeigt ſich ſo, Wenn ich urtheile, um ein unb
der Verworrenheit zu bringen: ſo muß ich dies auf
Seins beziehen, d. h. ich gehe aus von der Ge
Seins. Sonſt gäbe es keine Sezung, welche zugle
Alſo die Möglichkeit der Urtheile und die Gemeinſch
iſt ein und daſſelbe und das, was den Uebergang v

Aber es folgt 1. Wenn Begriff in Urtheil zu Ende geht und Urtheil in Begriff, daß es andre Formen nicht giebt *), und daß 2. was den Uebergang überhaupt bildet, auch der Grund sein muß von jedem Uebergang.

1. Das Sein, welches dem Begriff, und das Sein, welches dem Urtheil entspricht, ist nicht zweierlei, sondern dasselbe. Denn sonst könnte es keinen wirklichen Uebergang geben, sondern nur die gleichartigen Momente gehörten zusammen, und jeder Uebergang wäre nur zufällige Unterbrechung. XXXV

2. Was jedem Uebergang zum Grunde liegt, das liegt auch dem wissenwollenden Denken überhaupt zum Grunde, da bei jedem anfangenden Denken schon der Uebergang postulirt ist, und gehört daher dem transcendenten Grunde.

3. Dies ist also Beziehung der absoluten Einheit des Seins, die uns aber nirgend im wirklichen Denken gegeben ist, auf die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins, die uns auch nirgend gegeben ist. Dazwischen liegt bestimmte Vielheit des Seins als Resultat der Begriffsbildung = System der festen Formen, und Beziehung des auseinandergetretenen auf einander durch Bejahung und Verneinung als Resultat des Urtheils. Zugleich die doppelte Richtung auf beide Enden. Jeder ohne solche Richtung denkende will nicht das Wissen, entweder überall nicht als positiver Skeptiker, oder nur in diesem Act nicht, weil er eine freie Combination ist. Dieser Ausdrukk des transcendenten Grundes muß nun auch der sein, welcher sich am bestimmtesten auf die formale Seite bezieht, weil er den Uebergang aus einem Moment in den andern bezeichnet **).

*) Vorles. Fassen wir beides (daß der Begriff in Urtheil, das Urtheil in Begriff endet, d. h. daß wo der Begriff aufhört, das Urtheil anfängt, und umgekehrt) zusammen: so folgt daraus, daß das Denken in diesen Formen erschöpft ist; denn um eine andere Form zu haben, müßten wir aufgehört haben im Begriff oder Urtheil zu denken.

**) Vorles. Das absolute Subject ist ein Ausdrukk für die Gesammtheit

des Denkens; denn es ist darin alles gesezt, was im Denken enthalten sein kann. Dieses hatten wir gleichgesezt der absoluten Einheit des Seins, welche uns entstanden war durch Aufhebung aller Gegensätze. Die Formel Unbestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urtheile, schließt die Möglichkeit von Entgegensezung von Subject und Prädicat in sich, und in der Formel Gemeinschaftlichkeit des Seins ist eine Vielheit des Seins gesezt, denn ohne Vielheit keine Gemeinschaftlichkeit. Also in der absoluten Einheit des Seins ist die Vielheit aufgehoben, in der Gemeinschaftlichkeit des Seins die Einheit; aber beides ist immer in Beziehung auf einander, weil nur dadurch ein Uebergang von der einen Form in die andre möglich ist. Beziehen wir das auf das Wissen in seinem Werden: so erhalten wir die Formel, Die absolute Einheit des Seins sezen wir voraus, indem wir die Gemeinschaftlichkeit des Seins hervorbringen im Denken, und die Gemeinschaftlichkeit des Seins sezen wir voraus, indem wir die absolute Einheit des Seins hervorbringen im Denken. Denken wir uns also die Begriffsbildung vollendet, wo wir eine solche Vielheit haben, denn jeder Begriff ist etwas für sich im Denken: so müssen wir sie beziehen auf die Gemeinschaftlichkeit des Seins, d. h. jedes muß so durch das andre bedingt erscheinen, daß in jedem zugleich das andre ist. Das ist die Voraussezung des allgemeinen Zusammenhangs des als vieles gesezten Seins, und dieser ist von dieser Seite das allem wirklichen Denken, sofern es Wissen werden soll, zum Grunde liegende. Eben so ist es auf der andern Seite; die absolute Einheit des Seins oder das absolute Subject ist immer dasselbe mit der Gemeinschaftlichkeit des Seins, d. h. wir haben sie nur in der durchgängigen Auseinanderbeziehung dessen, was als vieles gesezt ist. Ohne das wäre die absolute Einheit des Seins nur ein leerer Gedanke, sie wird nur ein erfüllter, wenn sie als aus der Vielheit entstanden gesezt wird. Denken wir uns die Vielheit des Seins unter der Form der Begriffsbildung: so haben wir die Gesammtheit der feststehenden Formen des Seins, doch so, daß das Geschiedensein derselben nur ein relatives ist und wir alles in der absoluten Einheit des Seins zusammenfassen können. Wir sezen die Vielheit nur in Beziehung auf die Einheit, und diese nur vermittelst jener. So wie das Gesezsein der Vielheit in Beziehung auf die Einheit durch die Form des Begriffs: so das der Einheit in Beziehung auf die Vielheit durch die Form des Urtheils. Das eine stellt dar das Auseinandertreten des Seins, das andre den allgemeinen Zusammenhang des auseinandergetretenen. Wie nun das Wissen dasjenige Denken ist, welches mit dem Sein identisch ist: so haben wir also hier folgende Voraussezung. Das Sein für das Denken ist ein relativ auseinandergetretenes in allgemeinem Zusammenhang, und das Denken für das Sein ist das Produciren bestimmter Formen, theils solcher, welche dem Auseinandertreten des Seins (Begriffe), theils solcher, welche dem allgemeinen Zusammenhang des auseinander-

Liegt alles Wiſſen werdende Denken zwiſchen dieſen End- XXXVI.
ınkten *): ſo iſt es auch ein Schweben zwiſchen ihnen in ent-
:gengeſezter Bewegung. Zwiſchen beiden liegt das Syſtem der
iegriffe, möglichſt in der gleichen Entwikkelung von beiden Sei-
n aus gedacht, und die Geſammtheit der Urtheile. Beides als
)llendetes Wiſſen geſezt, was entſpricht ihm im Sein? Dem
)yſtem der Begriffe die feſten Formen des Seins, jedes
)er nur, weil unter dem abſoluten Zuſammenhang als relativ
ır ſich beſtehend. Der Geſammtheit der Urtheile entſpricht die
:r Thatſachen. (Im weitern Sinne ſind auch die unei-
:ntlichen Urtheile Thatſachen = Verſchiebbarkeiten des Schema).
)eides aber iſt daſſelbe. So ſchlichten wir den Streit zwi-
hen dem Stehn und Fließen des Seins. Die eine Be-
ıuptung bezieht ſich auf das abſolute Subject, die andere auf
:e abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins. Beide haben Recht
ı dem was ſie ſezen, beide Unrecht in dem was ſie ausſchließen.
)ie beſtändige Beweglichkeit iſt an dem feſten, und das beharrliche
t im beſtändigen Wechſel. —

Betrachten wir den Begriff für ſich im Schweben zwiſchen
em höheren und niederen: ſo entſpricht dem höheren das Sein

---

getretenen (Urtheile) entſprechen. Dieſes beides geht aller Richtung auf das Denken voraus; es iſt auf der einen Seite Vorausſezung, und dann Denken, auf der andern Impuls, und in ſofern That. Das urſprüngliche dabei iſt die That, nämlich die That des Uebergehens von einer Form in die andre, ohne welche es keine Entwikkelung des Denkens gäbe. Wollen wir uns aber ihrer bewußt werden: ſo geſchieht das immer nur unter der Form der Vorausſezung, und fragt man wiederum, Was heißt das, ich ſeze bei meinem Denken dies voraus? ſo iſt die Antwort, Nichts anderes, als ich handle in meinem Denken danach. Wollte jemand nicht das vorausſezen und nicht danach denken: ſo könnte er nicht das Wiſſen wollen. So haben wir hier den tranſcendenten Grund des Wiſſens zugleich in Beziehung auf den formalen Theil unſerer Aufgabe. Denn nur von dieſer Formel aus werden wir die Regeln des Verfahrens für die Begriffsbildung, für die Urtheilsbildung und für den Uebergang von der einen zur andern finden.

*) nämlich der abſoluten Einheit und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins.

als Kraft, dem niederen das Sein als Erscheinung. Die untergeordnete Kraft ist eine Erscheinung der höheren *).

XXXVII. Erklärung darüber, wie die beiden Säze zusammenstimmen, daß dem Begriff überhaupt die relativ substantiellen Formen entsprechen, und dem höheren und niedern das Sein als Kraft und Erscheinung. Dies muß betrachtet werden im Subjectsbegriff und im Prädicatsbegriff. Leztere sind auch Formen des Seins, wenn auch nicht Raum erfüllende. Aber auch dies gleicht sich aus, wenn man bedenkt, daß so wie Prädicatsbegriffe zu Subject werden (infinitivische und adjectivische Substantive), so werden dann die Subjectsbegriffe Prädicate (z. B. die Centripetalkraft inhärirt allen Weltkörpern). Erscheinung in unserm Sinn ist aber auch feste Form des Seins, nämlich der Complexus der Erscheinungen einer Kraft constituirt die Arten zu sein derselben. (Anmerk. So kann man auch Gattungen als Kraft ansehen und die Species eben so als ihre Erscheinungen.) **)

XXXVIII. Ueber die hier gebrauchten neuen (d. h. in unseren Auseinandersezungen noch nicht vorgekommenen) Ausdrükke ***). Es

---

*) Vorles. Die niederen Begriffe sind nur des höheren Begriffes Art zu Weise zu erscheinen, der höhere Begriff ist die lebendige Quelle der Erscheinungen. Wir werden aber auch sagen können, Das Sein, welches dem System der Begriffe entspricht, ist gesezt in den Kräften, und das Sein, welches der Gesammtheit der Urtheile entspricht, ist gesezt in den Erscheinungen. Die Erscheinungen sind nichts als die aus den Kräften hervorgegangenen Thatsachen; das sich gleichbleibende Sein ist also das System der Kräfte, das sich beständig verändernde ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen.

**) Vorles. Der Gegensaz ist ein fließender, d. h. die Prädicatsbegriffe der Kraft sind eben so feste Formen des Seins wie die Subjectsbegriffe der Dinge, und umgekehrt. Jede Kraft hat ihre verschiedenen Arten zu Weisen zu sein, und das sind ihre Erscheinungen. Aber weil sie sich in bestimmten Thätigkeiten wiederholen: so sind sie feste Formen des Seins, und nur die Thatsachen sind es, die das wechselnde aussagen. Dieses liegen aber im Gebiet des Urtheils.

***) Vorles. Die Sprache fängt niemals an sich durch die Wissenschaft zu bilden, sondern durch den allgemeinen Verkehr; die Wissenschaft kommt erst später dazu, und bringt nur eine Erweiterung, keine neue Bil-

mmt darauf an uns über ſie im Zuſammenhang mit den frü-
ren zu erklären und im Zuſammenhang mit dem Gebrauch im
meinen Leben. Feſte Form des Seins in Bezug auf Gegen-
z zwiſchen Stoff und Form, wie ſchon vorgekommen in Denk-
off und Denkform. D. h. Sein iſt daſſelbe in Sonderungs-
eiſe und Gegenſaz, was verſchieden iſt in Raum- und Zeiter-
illung *).

Man könnte denken, auf Subjectsbegriff wäre eher Form
nwendbar, und auf Prädicatsbegriff eher Kraft; alsdann, wenn
raft und Erſcheinung als zuſammengehörig gelten, würde zum

---

pfung, in der Sprache hervor. Da nun die Wiſſenſchaft oft die Rich-
tung nimmt von vorn anzufangen: ſo muß ſie für neue Gedanken auch
neue Ausdrükke wählen. Neue Stammwörter zu bilden würde nichts
helfen, da dieſe doch wieder durch ſchon vorhandene erklärt werden
müßten; man muß alſo Ausdrükke des gewöhnlichen Lebens in einem andern
Sinne nehmen, und es kommt nur darauf an zu zeigen, in welchem,
und daß dieſer nicht willkührlich gewählt iſt, ſondern mit dem gewöhn-
lichen in Analogie ſteht. Dies wird nun unſre Aufgabe ſein in Bezie-
ziehung auf die von uns gewählten Ausdrükke, Feſtſtehende, ſich gleich-
bleibende Form des Seins als entſprechend dem Begriff überhaupt;
Kraft und Erſcheinung als entſprechend dem höheren und niederen Be-
griff, und Thatſache als entſprechend dem Urtheil.

*) Vorleſ. Die Selbigkeit der Form beim Wechſel des Stoffes iſt das
dem Begriffe entſprechende Sein. Oder, Was uns bei Verſchiedenheit
des Stoffes d. h. der Raum- und Zeiterfüllung als daſſelbe gegeben
iſt, das iſt das dem Begriff entſprechende Sein. Das einzelne als ſolches
iſt noch kein Begriff; es wird erſt ein ſolcher durch die Beziehung auf
den allgemeinen Begriff, d. h. indem es als in der Wiederholbarkeit
daſſelbe bleibend gedacht wird. Ohne ſolche Wiederholbarkeit aber auch
keine Vervollkommnung des Begriffs. Nehmen wir hinzu, daß es gar
keine Vollendung des Wiſſens geben könnte als durch die Zuſammen-
faſſung des Wiſſens aller denkenden d. h. die Subſtitution der Denk-
acte des einen in die des andern: ſo haben wir als nothwendige Vor-
ausſezung der Fortentwikkelung des Begriffs die Identität der Form
bei der Differenz des Stoffs. Feſte Form des Seins heißt alſo die Wie-
derholung derſelben intellectuellen Thätigkeit an anderem Stoff, welches
das Weſen des Begriffs iſt, und worin eben dieſes liegt, daß der Be-
griff als Reſultat der intellectuellen Function dem Verhalten des Seins
in ſich ſelbſt entſpricht.

niedern Begriff auf der Subjectsſeite ein anderer Termi
fordert. Allein auch Prädicatsbegriff iſt Form des Sei
mit Richtung auf die Gemeinſchaftlichkeit *).

XXXIX. Wir brauchen Kraft für das auf den Organismu
ſame Sein, Erſcheinung aber unterſcheiden wir auch in
nen Gebrauch von Schein, lezteren als indifferent gegen
heit. Zu dem, was wir Erſcheinung nennen, ſuchen
Kraft, wenn ſie noch nicht gegeben iſt. Im Begriff K
alſo geſezt Wiederholbar ſich wirkſam beweiſendes Sein
biges in mehreren (gegebenen oder zu ſuchenden verſchi
Im Begriff Erſcheinung iſt geſezt Mehrere verſchiedene
wirkſames. Alles ſo geſezte iſt auch das andre zwiſche
Seinsgrenzen, die den Begriffsgrenzen entſprechen. —

Dem Urtheil entſpricht die Thatſache. Nämlich den
lichen, nachdem alles in den Begriff aufnehmbare ſchon
nommen iſt. Thatſache = der Wechſel des in ſeiner
gleichen Seins, als Moment der Thätigkeit und Leiden

XL. Dem Begriff in der Totalität betrachtet entſpricht
ſtimmt geſonderte relativ für ſich geſezte Sein, aber als
der weltbildenden Kraft, deren Erſcheinung die unterge
Syſteme und Kräfte ſind bis zur Geſammtheit von dieſe
ſofern ſie noch einzelnes beſtimmen. Dem eigentlichen
in der Totalität entſpricht das gemeinſchaftliche Sein d

---

*) Vorleſ. Nun zu den ſpeciellen Ausdrükken Kraft und Er
Aeußerlich betrachtet ſcheint der obige Ausdrukk Feſte Form d
mehr auf die Subjectsbegriffe, und der Ausdrukk Kraft mehr
Prädicatsbegriffe zu paſſen, dann aber auch der Ausdrukk Er
für dieſe lezteren geeigneter. Dem iſt aber nicht ſo. Bleiben n
lich bei dem urſprünglichen Subjectsbegriffe ſtehen: ſo iſt der
liche Ausdrukk für das Sein, das dem höheren Begriffe entſpri
tung, und für das, was dem niederen, Art. Am beſtimmteſten
das gegeben im Gebiet der lebendigen Weſen, und da können
Gegenſaz von Gattung und Art ganz dem von Kraft und Er
gleichſezen. Denn in jeder Gattung lebendiger Weſen iſt eine ei
liche Lebenskraft und die Geſammtheit ihrer Erſcheinungen ſind d

elgeſammtheit *). Moment des tranſcendenten Grundes — Das ſpeculative Wiſſen im Syſtem der Begriffe ınd das hiſtoriſche Wiſſen in der Geſammtheit der lrtheile ſind dem Inhalte nach gleich, d. h. es iſt daſelbe Sein, was in ihnen repräſentirt wird; mithin die Geſammtheit des relativ für ſich geſezten Seins, und das in der abſoluen Gemeinſchaft begriffene Sein iſt beides daſſelbe. Theilung würde Annäherung an das Wiſſen unter beiden Denkformen ınmöglich machen. Daher auch heben die, welche nur das eine ır Wiſſen erklären, das dem andern entſprechende Sein auf nd erklären es für Schein. Dieſe Identität wohnt als Imuls unſerm wirklichen Denken ein als vermittelnd den Ueberang von Begriff zu Urtheil, und umgekehrt, und geht mithin

*) Vorleſ. Es kommt nun darauf an, die Gleichſezung desjenigen Seins, welches im Begriff, und desjenigen, welches im Urtheil gegeben iſt, im tranſcendenten Grunde ſelbſt zu betrachten. Hier bekommen wir nämlich ein doppeltes Reſultat als dem tranſcendenten Grunde gleichmäßig angehörig. Gehen wir vom Begriff aus: ſo führt uns dies auf die weſentliche Zuſammengehörigkeit aller Begriffe. Denn da alle durch Entgegenſezung entſtanden ſind: ſo müſſen ſie ſich auf die Einheit beziehen, aus der ſie abgeleitet ſind, und das war die eine Grenze des Begriffs. Iſt nun die Begriffsbildung vollendet: ſo iſt die Totalität des getheilten Seins zu einer beſtimmten Vielheit geworden. So betrachtet iſt alſo das Sein ein Sich aus ſich ſelbſt entwikkelndes, nämlich aus dieſer Einheit zu einer beſtimmten Vielheit. Das thatſächliche Sein dagegen hat eben ſo eine Richtung auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seins, wie jenes die auf die abſolute Einheit, und ſo iſt das Sein im Gegenſaz zu jenem ein Sich gegenſeitig durch einander bedingendes. Das Gebiet des lezteren iſt das der Nothwendigkeit, das des erſteren das der Freiheit. Ferner, Die Geſammtheit aller Denkacte in der Form des Urtheils, wie ſie das Wiſſen realiſiren, conſtituirt das geſchichtliche Wiſſen; die Geſammtheit aller Denkacte in der Form des Begriffs, ſofern ſie das Wiſſen zu Stande bringen, conſtituirt das ſpeculatie Wiſſen. Beides iſt dem Inhalte nach daſſelbe und in ſeiner Identität Moment des tranſcendenten Grundes; das heißt, ſie iſt thatſächlich als Wiſſen nie gegeben, aber ſie iſt eine nothwendige Vorausſezung für alles Wiſſen werden wollende Denken.

XLI. Recapitulation des bisherigen. Wahrheit des
dazu auch die Wahrheit der Organisation als Verm
schen Sein und Denken. Identität beider Function
Duplicität der Begriffsanfänge; transcendenter G
Warten von dem einen aus auf die andere. B
Richtung auf das Schwanken zwischen beiden im
steigen; transcendenter Grund = Vorausseżung
des substantiellen Seins und der absoluten Gemei
Uebrig ist noch Betrachtung des Denkens im
wenn das Verwandschaft mit Wissen hat, die Frage
scendente Grund ein anderer, und Aufgabe beide zu
sen *). Vorher noch Folgerungen aus dem
A. Die Mittheilungsweise betreffend.

---

*) Vorles. Wir haben das Denken bisher betrachtet, w
organischa und die intellectuelle Function bedingt ist,
wir das Denken als Ausdrukk des Seins faßten.
wie wir schon gesehen, auch ein Denken, welches ein Sei
Ausdrukk des Denkens sein soll, nämlich das Wollen, u
ken, welches also in einem umgekehrten Verhältniß zum
ben wir nun noch in Beziehung auf den transcendenten

angebornen Ideen. Richtig, wenn man darunter nur den Typus des Impulſes verſteht, unrichtig, wenn das reine Denken eine Wirklichkeit haben ſoll vor der organiſchen Function. Der Zuſtand ſtreitigen Denkens hörte dann auf.

2. Theorie der Ueberlieferung. Sinn. Wir machen aus XLI dem organiſchen Afficirtſein die Begriffe, ſo wie wir ſie machen, weil andre ſie eben ſo vor uns gemacht haben. Dies geht entweder auf außermenſchliche Offenbarung zurükk, was ſich aber nicht halten läßt, da es auch menſchliche Rede vorausſezt. Alſo ſezt dieſe Theorie auch die Denkform als mit dem Denkſtoff von außen gegeben *). Die eine **) iſt Uebergewicht der intellectuellen Function, die andre Uebergewicht der organiſchen; die eine geht auf die feſten Formen zurükk und ſieht Thatſachen nur als Durchgang an ***). Beide ſtimmen mit uns in dem was ſie ſezen, verfälſchen aber das geſezte, indem ſie das gegenüberſtehende aufheben †). Die Mittheilungsweiſe iſt alſo die, daß ſich in der identiſchen intellectuellen Function auf Veranlaſ-

*) Vorleſ. Entweder man ſagt, im Denkſtoff ſei doch ſchon etwas von der intellectuellen Function enthalten; er würde nicht als ſolcher ſondern immer in einer beſtimmten Form aufgenommen. Dann verliert ſich aber die Realität des Anlernens doch wieder; denn jedes ſpätere Geſchlecht hätte auch unabhängig vom früheren ſeinen Denkſtoff zugleich mit der Denkform erhalten können. Oder man ſagt, In dem erſten Menſchen iſt auch alles angelernt, aber von einem außermenſchlichen denkenden Sein, durch Offenbarung. Aber auch dieſer Ausweg iſt nur ſcheinbar. Denn die Offenbarung hätte doch nur in der Form der Rede erfolgen können, alſo müßte, um dieſe aufzunehmen, ſchon ein Denken da geweſen ſein.

**) Theorie.

***) die andre ſezt das Sein als ſchlechthin wechſelnd.

†) Vorleſ. Die Wahrheit der Theorie der Ueberlieferung iſt in der ſchlechthinigen Uebertragbarkeit der organiſchen Affection des einen in das Denken des andern, aber nicht daß auch die intellectuelle Function eben ſo übergehen kann. Die Wahrheit der Theorie der angebornen Begriffe iſt, daß der Typus der Intelligenz in allen derſelbe iſt, aber nicht in der zeitlichen Entwikkelung ein abſolut feſtſtehendes und ſich gleich bleibendes, weil nämlich das tranſcendente nur der Impuls iſt zur Fortentwikkelung des Bewußtſeins.

allgemein voran, weil die erste Auffassung allemal für weiteres Urtheil auffaßt.

NB. Das für sich gesezte ist die Substanz, das gemeinschaftlich gesezte ist das Gebiet der Wechselwirkung. Jenes zugleich das der Selbstentwikkelung, oder der Freiheit, dieses zugleich das des allgemeinen Zusammenhanges oder der Nothwendigkeit.

XLI. Recapitulation des bisherigen. Wahrheit des Seins in sich, dazu auch die Wahrheit der Organisation als Vermittelung zwischen Sein und Denken. Identität beider Functionen in allen Duplicität der Begriffsanfänge; transcendenter Grund = das Warten von dem einen aus auf die andere. Begriffsgrenzen. Richtung auf das Schwanken zwischen beiden im Auf- und Absteigen; transcendenter Grund = Voraussezung der Identität des substantiellen Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit. Uebrig ist noch Betrachtung des Denkens im Wollen, und wenn das Verwandschaft mit Wissen hat, die Frage, ob der transcendente Grund ein anderer, und Aufgabe beide zusammenzuschmelzen *). Vorher noch Folgerungen aus dem bisherigen. A. Die Mittheilungsweise betreffend. 1. Theorie der

*) Vorles. Wir haben das Denken bisher betrachtet, wie es durch die organischa und die intellectuelle Function bedingt ist, aber so, daß wir das Denken als Ausdrukk des Seins faßten. Aber es giebt, wie wir schon gesehen, auch ein Denken, welches ein Sein postulirt, das Ausdrukk des Denkens sein soll, nämlich das Wollen, und dieses Denken, welches also in einem umgekehrten Verhältniß zum Sein steht, haben wir nun noch in Beziehung auf den transcendenten Grund zu betrachten. Die Frage ist, Hat dieses Denken auch eine solche Richtung auf das Wissen? Im verneinenden Falle kommt es hier gar nicht in Betracht; im bejahenden wird es unsre Aufgabe sein, den transcendenten Grund dieses Denkens zu finden. Er kann entweder ein anderer sein oder derselbe, als der bereits gefundene. Daß das erste Resultat dem Parallelismus unseres Verfahrens sehr ungünstig wäre, leuchtet ein. Doch vorher ein Paar Folgerungen aus dem vorigen, die den Uebergang dazu bahnen werden.

auch einen Inhalt hat, oder nicht. Derſelbe iſt aus dem Denken, ſofern es Wiſſen werden will, nicht abzunehmen, und ſo werden wir an den lezten Punkt geführt, der noch vor uns liegt, nämlich das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt. Wir haben freilich noch außerdem unterſchieden das geſchäftliche, aber dieſes liegt auch in der Richtung des Wiſſens, denn es begehrt kein Denken, welches dem Sein nicht entſpricht, weil nur gedacht wird in Bezug auf das Verkehr mit dem Sein.

Anders iſt es mit dem freien Spiel, welches indifferent iſt XLI gegen die Wahrheit des einzelnen Bildes, aber nicht indifferent gegen das Verhältniß des Bildes zu dem dem Sein entſprechenden Begriff. Denn wenn der Dichtung dieſe Wahrheit fehlt: ſo iſt ſie ſchlecht. Auf der andern Seite, wenn das freie Spiel nicht nur paſſiv aufgenommen wird, ſondern ſelbſtthätig fortgeſezt: ſo wird es ſelbſt ein Handeln, welchem ein Gedanke zum Grunde liegt, und dann wird dieſer Gedanke unſer Gegenſtand, das Handeln aber in ſeiner Beſonderheit fällt aus unſerer Betrachtung heraus. Es bleibt uns alſo das Wollen *). In

*) Vorleſ. Es iſt das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt, Zwekkbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modification des Seins entſprechen ſoll, dieſes im weiteſten Sinne genommen, die Modification ſei, welche ſie ſei, und eben ſo das Sein. Dies führt uns auf das ſchon ausgeſprochene zurükk, daß der nächſte Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns ſelbſt liege. In uns ſelbſt nämlich iſt unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies ſezt voraus, daß wir uns unſeres Seins eben ſo bewußt ſind, als des gegebenen Seins, d. h. als eines wirkſamen. Dadurch können wir unſer Sein als einen Theil des geſammten Seins anſehen; wir nehmen unſer denkendes Sein als ſeiendes Denken mit auf in die Einheit der höchſten Kraft. Das iſt eben der Inhalt des Selbſtbewußtſeins.

Betrachten wir nun dies Denken, welches dem Handeln vorausgeht, näher: ſo iſt es offenbar als Thatſache des Bewußtſeins ganz daſſelbe, wie das andre Denken, nur daß in dem Ausdrukk Zwekkbegriff zu liegen ſcheint, daß dieſes Denken nur in der Form des Begriffs vor-

sung der organischen Affection die Begriffe entwikkeln, welche der Gesammtheit des organisch aufgefaßten entsprechen.

B. Die Aufhebung des Gegensazes betreffend. Anknüpfend an den Saz, daß das wirkliche Denken aufhört, wenn die Entgegensezung von Subject und Object aufhört, fragt sich, da das Subject hier nur im Denken gesezt ist, ob das wirkliche Denken auch aufhört, wenn der Gegensaz zwischen Begriff und Gegenstand und der zwischen Thatsache und Urtheil aufgehoben wird. Nämlich der Gegensaz lautet, Das Denken ist ein solches für das Sein, und das Sein ist ein solches für das Denken.

XLIII. Im Sein als höchster Kraft ist das Denken als einzelne Kraft mit aufgenommen, somit das Subject mit in das Object hineingesezt, eben so auch in den absoluten Zusammenhang. Aber in dem Act des Denkens selbst bleibt der Gegensaz. D. h. das Sein als höchste Kraft ist transcendental, es ist unmittelbar kein wirkliches Denken, sondern nur dem wirklichen Denken zum Grunde liegende Voraussezung. Denn es ist uns kein Denkstoff solcher Art gegeben. Aber wir können uns, wie wir es oben gethan haben, in dieser Voraussezung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich gegebenes finden, und so wird dann dies Moment des transcendenten Grundes ein wirklicher Gedanke. Eben so ist in dem Begriff des schlechthinigen Zusammenhanges das Urtheilen mit in das thatsächliche Sein aufgenommen, wie es denn in jedem Moment ein gemeinschaftliches Sein ist. Der absolute Zusammenhang, in welchem Urtheilen als thatsächliches Sein aufgenommen ist, ist auch transcendental *), sondern in jedem Urtheil eingeschlossene Voraussezung, indem er uns nie als Denkstoff gegeben ist. U. s. w. wie oben. Das Aufgehobensein des Gegensazes ist aber hier nur ein einseitiges, denn das Denken ist in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt. Es entsteht sonach die Frage, ob diese correspondirende Formel

*) er ist unmittelbar kein wirkliches Denken

auch einen Inhalt hat, oder nicht. Derſelbe iſt aus dem Denken, ſofern es Wiſſen werden will, nicht abzunehmen, und ſo werden wir an den lezten Punkt geführt, der noch vor uns liegt, nämlich das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt. Wir haben freilich noch außerdem unterſchieden das geſchäftliche, aber dieſes liegt auch in der Richtung des Wiſſens, denn es begehrt kein Denken, welches dem Sein nicht entſpricht, weil nur gedacht wird in Bezug auf das Verkehr mit dem Sein.

Anders iſt es mit dem freien Spiel, welches indifferent iſt XLI
gegen die Wahrheit des einzelnen Bildes, aber nicht indifferent gegen das Verhältniß des Bildes zu dem dem Sein entſprechenden Begriff. Denn wenn der Dichtung dieſe Wahrheit fehlt: ſo iſt ſie ſchlecht. Auf der andern Seite, wenn das freie Spiel nicht nur paſſiv aufgenommen wird, ſondern ſelbſtthätig fortgeſezt: ſo wird es ſelbſt ein Handeln, welchem ein Gedanke zum Grunde liegt, und dann wird dieſer Gedanke unſer Gegenſtand, das Handeln aber in ſeiner Beſonderheit fällt aus unſerer Betrachtung heraus. Es bleibt uns alſo das Wollen *). In

*) Vorleſ. Es iſt das Denken, welches dem Handeln zum Grunde liegt, Zwekkbegriff, das vorbildliche Denken, dem eine von uns bewirkte Modification des Seins entſprechen ſoll, dieſes im weiteſten Sinne genommen, die Modification ſei, welche ſie ſei, und eben ſo das Sein. Dies führt uns auf das ſchon ausgeſprochene zurükk, daß der nächſte Grund zur Aufeinanderbeziehung von Denken und Sein in uns ſelbſt liege. In uns ſelbſt nämlich iſt unmittelbar eine Identität von Sein und Denken gegeben, und dies ſezt voraus, daß wir uns unſeres Seins eben ſo bewußt ſind, als des gegebenen Seins, d. h. als eines wirkſamen. Dadurch können wir unſer Sein als einen Theil des geſammten Seins anſehen; wir nehmen unſer denkendes Sein als ſeiendes Denken mit auf in die Einheit der höchſten Kraft. Das iſt eben der Inhalt des Selbſtbewußtſeins.

Betrachten wir nun dies Denken, welches dem Handeln vorausgeht, näher: ſo iſt es offenbar als Thatſache des Bewußtſeins ganz daſſelbe, wie das andre Denken, nur daß in dem Ausdrukk Zwekkbegriff zu liegen ſcheint, daß dieſes Denken nur in der Form des Begriffs vor-

kommt. Als Begriff muß es nun auch jene beiden Elemente in sich haben, das organische und das intellectuelle. So weit ist also beiderlei Denken noch gleich. Sobald wir aber ihr Verhältniß zum Sein in Betracht ziehen, zeigt sich der gerade Gegensaz. Das Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich auf ein vorausgesezтes Sein; das unsern Handlungen zum Grunde liegende bezieht sich auf ein Sein, das erst durch uns werden soll. Untersuchen wir zunächst, ob dieser Gegensaz auch streng und vollständig ist, d. h. auf der einen Seite, ob unter dem ersten Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein Sein bezieht, das erst werden soll, und auf der andern, ob unter dem zweiten Denken nicht auch solches vorkommt, was sich auf ein vorausgesezтes Sein bezieht.

Die erste Frage müssen wir offenbar bejahen. Denn ein astronomisches Jahrbuch z. B. gehört dem ersten Denken an, und bezieht sich doch auf ein Sein, das erst werden soll. Aber nicht durch uns, und so geschieht dem Gegensaz kein Eintrag. Ueberdies führen wir das Sein solcher Art immer wieder zurükk auf ein schon vorhandenes Sein, das dem Calcul zum Grunde liegt, und nur vermittelst der Beziehung auf dieses vorausgesezte machen wir die Beziehung auf das künftige Sein.

Auch die zweite Frage müssen wir bejahen, sofern alle unsre Handlungen sich auf ein vorausgesezтes Sein beziehen. Sonst würden sie ein Erschaffen aus Nichts sein, das wir uns nicht zuschrieben. Aber die Formel beim Handeln ist immer diese, Weil mir das Sein so gegeben ist: so soll es so werden durch meine That, wie ich es in meinem Denken vorbild.

Alle Handlungen sind entweder immanente oder transeunte, d. h. sie haben ihre Vollendung entweder in uns oder außer uns. Aber genauer betrachtet hebt sich dieser Unterschied wieder auf. Denn in den immanenten Handlungen ist das Sein, was anders werden soll, und das Denken, wodurch es anders werden soll, beides gleicherweise das unsrige, und in sofern ist es immanentes Handeln. Aber es würde von keiner Handlung die Rede sein können, wenn wir nicht einen Unterschied zwischen beidem machten, und in sofern ist es ein transeuntes Handeln. Wäre nun in den andern Handlungen bloß im Denken die Möglichkeit des Anderswerden des Seins durch unsre denkende Thätigkeit gesezt, im Sein aber nicht: so wäre unser Wollen ein absolut leeres, so gäbe es nur Anfänge von Handlungen, kein Ende, so würden wir am Ende aufhören zu wollen, oder wenn wir doch müßten, uns desselben nur als einer Lebenshemmung bewußt sein. Also liegt allem Handeln ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zum Grunde; ohnedas würde kein eigentliches Wollen als Denken zu Stande kommen. In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, daß das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem jezt betrachteten Denken so, daß das Sein dem Denken entsprechen soll. Und beides kann nicht auf etwas verschiedenem ruhen, sondern muß denselben transcendenten Grund haben. Wäre dem nicht so: so würde der Zusammenhang zwischen Wis-

uch das Bewußtſein der Freiheit kommt nicht ſicherer aus der Wahl, denn wir ſind nicht klarer darüber, daß die lezte Entheidung von uns ausgeht) auch zugeben, daß jedes Beruhen n einem Zwekkbegriff=Entſchluß nur proviſoriſch iſt bis zur änzlichen Uebereinſtimmung aller im Wollen, ferner daß dieſem Denken, wie dem Wiſſen, tranſcendentes zum Grunde liege, aß auch dieſes identiſch ſein müſſe mit der Regel des Verfahens im Wollen, ſo daß dieſe aus dem tranſcendenten Grunde bgeleitet werden kann, endlich daß es nur der gleiche tranſcenente Grund iſt, indem ſonſt die Einheit unſeres Weſens müßte ufgehoben ſein. Eben ſo daß die Beziehung zwiſchen dem reptiven Organismus und dem gegebenen Sein identiſch ſein üſſe, oder vielmehr zu Einem ganzen zuſammengehörig, mit nen zwiſchen dem Organismus der Spontaneität und dem beimmbaren Sein. Endlich daß dies für das Geöffnetſein nach nen eben ſo gilt, wie für das nach außen.

Wir ſubſumiren ſonach auf der einen Seite das dem Wol- XLVII n zum Grunde liegende Denken unter das auf das Wiſſen erichtete, auf der andern entſteht uns nun die Theilung in phyiſches Wiſſen und ethiſches Wiſſen und dem Sein nach in Natur und Geiſt*). Der Gegenſaz iſt aber kein abſoluter, ſchon

*) Vorleſ. Im Geſammtgebiet des Denkens iſt uns eine Theilung entſtanden, indem einmal das Sein das active iſt und das Denken das ſecundäre, und dann wieder das Denken das active und das Sein das ſecundäre. Wir wollen das erſte das phyſiſche, das andre das ſittliche Wiſſen nennen. Jenes ſtellt ſeine Geſammtheit dar in den feſten Formen des Seins in Verbindung mit der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins, dieſes in der Geſammtheit von Zwekkbegriffen und Handlungen, beides zuſammen aber macht erſt die Geſammtheit des Wiſſens aus. Das Sein, welches der Geſammtheit unſrer Begriffe und Urtheile entſpricht, d. h. die Identität der feſten Formen des Seins und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit deſſelben, iſt die Natur; das Sein, was als wollend ſelbſtthätig geſezt iſt und ſeine Geſammtheit darſtellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, iſt der Geiſt.

Wollens, so daß sich aufheben würde was mehrere wollen. In diesem können wir nicht bleiben. Das Herausgehen ist nicht zu machen ohne den Begriff des Sollens.

XLVI. Wenn wir die Parallele verfolgen, müssen wir innern Streit des Wollens = Unentschlossenheit gleich sezen dem äußern *), (Parenth. daß die Gewißheit der Freiheit nicht auf Wählen, also Unentschlossenheit, beruht, welche als Durchgangspunkt nur Unvollkommenheit bezeichnet. Der ist freier, denn er kann mehr gleichzeitig bewirken, der im ersten Entschluß beruht.

---

zum Grunde liegenden Denken: so wäre kein streitiges Wollen, sondern nur streitiges Denken über das Sein. Der eine wollte nur deshalb etwas andres, weil er das Sein anders aufgefaßt. Stellen wir uns aber beide im Wissenwollen auf denselben Punkt, und mit ihrem Wollen in Streit: so liegt dabei nicht bloß ein Irrthum des Denkens zum Grunde, sondern ein Widerspruch im Wollen selbst. Und da entsteht uns natürlich die Aufgabe dem streitigen Wollen ein Ende zu machen, und zwar ist es eine nothwendige Aufgabe, nicht nur weil Einstimmigkeit im Wollen nothwendig ist, wenn nicht überall das Resultat des Wollens gefährdet sein soll, denn das ist nur analog dem Denken um eines andern willen, sondern weil wir den andern uns identisch sezen, d. h. unser Sein und Thun auf den gemeinsamen Gattungsbegriff beziehen.

Somit sind wir für beides, für das Wissen und das Wollen, an diesen parallelen Punkt gekommen, 1. Das allem wirklichen Denken und allem wirklichen Wollen vorausgehende Bezogensein des Seins und Denkens auf einander ist dasselbe für die Activität des Denkens und dann Passivität des Seins, und für die Activität des Seins und dann Passivität des Denkens. 2. Der Grund zur Aufhebung des streitigen Wollens ist derselbe, als der zur Aufhebung des streitigen Denkens.

*) Vorles. So wie es im einzelnen, abgesehen von seinem Verhältniß zur Mehrheit, einen Zustand des streitigen Denkens giebt, den Zweifel: so auch beim Wollen, die Unentschlossenheit. Dieser wird ein Ende gemacht durch den Entschluß, dem die That folgt. Dem Entschluß aber muß vorhergehen eine Ruhe in Beziehung auf den gemachten Zweckbegriff, ganz analog der oben besprochenen Ruhe im Denken.

Anm. Mit Unrecht sieht man die Unentschlossenheit als Zeichen der Freiheit an; sie ist vielmehr eine Unvollkommenheit, denn sie hemmt die That und ist somit zeitverderbend. Der Schein von Vorzug entsteht nur, weil man an ihr sieht, daß die Bestimmung des Seins von unserer Selbstthätigkeit ausgegangen ist.

ordene Ruhe, wenn der Zwekkbegriff vom einzelnen als sol-
ı ausgegangen iſt und angenommen wird, es ſei kein allge-
ıer Wille dagegen. Daher gehören Gewiſſen im gewöhn-
:n Gebrauch des Wortes und Dürfen zuſammen als Correlata.
Ien iſt die urſprüngliche Ruhe, wenn der Zwekkbegriff nicht
mir als einzelnem, ſondern als vom allgemeinen Wollen
geht. In dieſem iſt das ethiſche Wiſſen beſchloſſen, denn die
vißheit in Beziehung auf die Möglichkeit des Erfolgs gehört
ı phyſiſchen Wiſſen an. Die als Sollen gedachten Zwekk-
riffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Ge-
mtbewußtſein = Gattungsbewußtſein, welches die allgemeine
limmung in ſich ſchließt, weil darin alle als Eins geſezt
*). Die als Dürfen gedachten durch das Gewiſſen nur ſecundär
immten haben ihren Impuls in unſerm einzelnen individuellen
vußtſein. Wir können aber beides nur als Eins ſezen, das
:rfen als Erſcheinung des Sollens.

Dieſes Zuſammenſein des Gattungsbewußtſeins und des in- XLIX.
:duellen in uns iſt alſo das allem wirklichen Wollen voraus-
ende, und dieſes ſoll daſſelbe ſein mit dem allem Wiſſenwol-
vorausgehenden. Wenn nun die Einheit von Kraft und Er-
inung in der Einheit von Natur und Geiſt = Welt iſt, und
Identität der feſten Formen und der fließenden Thatſachen
Weltordnung: ſo ſezen wir alſo das Geſez und die Welt-
ınung als daſſelbe und dieſe Identität als das
:in, in welchem alle Gegenſäze aufgehoben ſind.
:in das abbildliche Denken und das vorbild-

ı Vorleſ. Beim Sollen wird die allgemeine Zuſtimmung als das ur-
ſprüngliche Motiv des vorbildlichen Denkens anticipirt. Iſt aber dieſe
Anticipation am Ende nicht bloß freies Spiel und alſo alles Handeln
nach einem Soll bloß ein Handeln nach Einbildung? Das iſt der
ethiſche Skepticismus. Aber dieſe Anticipation iſt uns als eine
ganz nothwendige gegeben; ſie iſt das Weſen des Geiſtes als Gattungs-
bewußtſein und gehört dem tranſcendenten Grunde an.

wegen der festgestellten Identität des transcendenten Grunde
aber auch weil wir uns selbst beides sind, nicht nur dem lei
lichen nach Natur, sondern auch wegen der Nothwendigkeit d
Systems der Begriffe und der Gesammtheit der Urtheile ist u
dieses die Natur des Geistes *); aber die Bewegung innerha
dieser Natur ist frei. Eben so ist die Natur Geist in der G
staltung, denn an diese knüpft sich alle Empfänglichkeit derselb
für den Geist, während der Stoff als Raumerfüllungsweise sich
gleichbleibt, und wir alle Veränderung, auch die chemisch her
vorgebrachte, auf Gestaltsveränderung zurükkführen.

XLVIII. Der Ueberzeugungzustand in den auf das Wollen bezüg
lichen Denkbestimmungen stellt sich dar darin, daß wir im Den
ken eines Zwekkbegriffes nur zur Ruhe kommen durch die An
nahme der allgemeinen Zustimmung. Die Beziehung auf die
selbe ist das Gewissen, der Ausdrukk derselben ist im Ge
sez **). Beiden entspricht Sollen und Dürfen. Lezteres be

---

*) Vorles. Es ist die Natur des Geistes, daß er so denkt, wie das Sein ist.

**) Vorles. Es ist schon eine alte Erklärung, daß das Gesez nichts anderes sei als der Ausdrukk eines allgemeinen Willens, d. h. ein allgemein aufgestellter Zwekkbegriff. In seinem ganzen Umfang muß das ein nur der Totalität aufgestellter Begriff sein, nur so, daß das Zusammentreffen der einzelnen in diesem Gesez nicht für etwas zufälliges gehalten wird, sondern für etwas in dem Wesen des menschlichen Geistes begründetes. Parallele mit dem physischen, wo wir auch eine Natur des Geistes fanden, daß er nämlich nicht anders als dem Sein gemäß das Sein in sich abbilden kann. Dies ist eben darum auch ein Gesez und Natur- und Sittengesez erscheint als dasselbe. Wenn man ein Naturgesez aufstellt: so sezt man voraus, daß alles streitige Denken in der Anerkennung desselben aufhören werde, d. h. man sezt die allgemeine Zustimmung als ein nothwendiges Resultat dazu voraus. Eben so auch bei dem Sittengesez. Aber dennoch bleibt der Gegensaz, wenngleich nur ein relativer. Denn das Sittengesez ist nicht abhängig vom Sein, sondern der einzelne denkende ist abhängig von der Gesammtheit der denkenden oder dem Wesen des Geistes selbst als des thätigen, das Sein bestimmenden. Das Naturgesez dagegen drükkt diese Abhängigkeit vom Sein aus.

nſcendenten Grundes von einer Reihe zur an-
n *).

Recapitulation. Dann Nachweiſung, daß die aufgezeigte L.
den tranſcendenten Grund zu haben im Selbſtbewußtſein
elbe ſei, was überall unter Gottesbewußtſein verſtanden
d, Identität von Vorſehung und Sittengeſez. Man
det ein, die Formel ſei indifferent gegen die Frage, ob der
nſcendente Grund als freies Einzelweſen oder
mechaniſche Nothwendigkeit wirke, und gegen die,
Gott und Welt eines ſei oder entgegengeſezt.
weiſung des erſten. Gott als Einzelweſen iſt nach
Weiſe des wirklichen Denkens aufgefaßt, alſo unange-
en; daher auch alle Entwikkelungen dieſer Form immer un-

Vorleſ. Die Einheit unſeres Seins beruht darauf, daß wir im Selbſtbewußtſein den tranſcendenten Grund ſowol in Beziehung auf das abbildliche als auf das vorbildliche Denken haben, d. h. daß in unſerm Selbſtbewußtſein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Geſez mitgeſezt iſt. In der Einheit des phyſiſchen und des ethiſchen Wiſſens iſt die Einheit von Weltordnung und Geſez, als beides in ſeinem Auseinandergehen in demſelben begründet. Dieſe Einheit, als das im Selbſtbewußtſein mitgeſezte, iſt das, was man überall durch den Ausdrukk Gott bezeichnet hat. Das Mitgeſeztſein Gottes in unſerm Selbſtbewußtſein iſt der weſentliche Grund der Einheit unſeres Seins im Uebergang vom Uebergewicht der Activität zum Uebergewicht der Paſſivität, und umgekehrt, vom Thun zum Denken und vom Denken zum Thun. Das tranſcendente in Beziehung auf das abbildliche Denken, d. h. das Denken um die Natur, iſt alſo die Idee der Welt. Denken wir dieſe in der Identität der Geſammtheit der feſten Formen des Seins und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins: ſo giebt das den Begriff der Weltordnung. Stellen wir das ethiſche unter die Potenz des phyſiſchen: ſo ſagen wir, Der Grund der Weltordnung iſt zugleich Grund des Geſezes; ſtellen wir das phyſiſche unter die Potenz des ethiſchen: ſo ſagen wir, der Grund des Geſezes iſt zugleich das Princip der Weltordnung. In dem Gottesbewußtſein iſt die Identität von beiden; es iſt derſelbe tranſcendente Grund in dem Auseinandergehen der beiden Functionen und in der Einheit des Selbſtbewußtſeins im Uebergange vom einen zum andern. Das iſt das, wovon alle Unterſuchung über die Regeln des Verfahrens im Denken ausgehen muß.

ter dem Vorbehalt gemacht werden das anthropoeidiſche
denken. Gott als Nothwendigkeit iſt auf eine Seite des
ſazes geſtellt, alſo auf anderes wirklich gedachtes bezogen
allem zum Grunde liegend. Daher auch für dieſe Entwi
immer was im Gegenſaz mit Freiheit ſteht erſt muß auf
werden. Unſre Formel iſt alſo nicht ſowol die Indifferenz
beiden, als vielmehr die Erkenntniß der Unangemeſſenheit

LI. Was das Verhältniß zwiſchen Gott und
betrifft: ſo iſt es für uns keine Identität, weil Welt
grenze iſt, aber nicht tranſcendenter Grund, ſondern das
ſcendente dafür iſt immer nur was wir als Gott
Aber auch nicht eine ſolche Scheidung, daß wir uns
ken könnten ohne Welt, da wir ja nur in dem Beſtreben
der Welt zu vollziehen auf die Vorausſezung Gottes

*) Vorleſ. Wir verſtanden unter Welt nicht bloß die Natur,
Ineinander von Natur und Geiſt, ſo daß dabei alſo die
des Geiſtes im Sein mitgeſezt war. Das liegt auch ſchon
druk Weltweisheit, die das phyſiſche wie das ethiſche Wiſſe
Dieſe Idee der Welt war uns aber nur die Denkgrenze, d.
minus ad quem, nicht der a quo.

**) Vorleſ. Soll mit der Entgegenſezung von Gott und Welt
Identification negirt ſein: ſo haben wir nichts dawider. Aber
Identification von Gott und Welt auch ſo gefaßt wird, daß
innere, die Welt das äußere ſei: ſo faßt man die Entgegen
ſo, daß Gott außerhalb der Welt geſezt ſei. Auf gewiſſe
in dem Leugnen der Identität mitgeſezt. Wenn nämlich die
in der Totalität der Zeit gegeben iſt, alſo die Idee der Welt
liches Denken erſt am Ende alles wirklichen Denkens, Gott
allem wirklichen Denken vorangehende iſt, wenngleich er
als Vorausſezung für das Denken gegeben ſein kann: ſo iſt
und Welt außer einander geſezt, das eine als allem Denken
hend, das andre als folgend. Sagt man aber Gott müſſe
den können ohne die Welt: ſo liegt das gar nicht in unſerer
tung. Denn Gott iſt ſowol der Grund des dem Geiſte, als
Natur einwohnenden Geſezes, wir können ihn alſo nicht
als in der Beziehung zu beidem, alſo als den Grund deſſen,
mengefaßt eben die Idee der Welt ausmacht. Das Entgegen
Gott und Welt iſt alſo ſo ungehörig als das Identificiren;
über die Natur unſrer Aufgabe hinaus.

ber die Richtung, Gott im Gegenſaz als Freiheit zu faſſen, ıftet dem Selbſtbewußtſein an; die Richtung, ihn als untrennbar ɔn der Welt zu faſſen, haftet dem ſpeculativen an, welches da. ır auch lieber ſich eigene andere Ausdrükke gewählt hat als Gott. ur aus Mißverſtand hat die Anſicht entſtehen können, als ob ott etwas anderes ſei als das abſolute *).

*) Vorleſ. Das Gottesbewußtſein, wie wir es beſtimmt haben, iſt die Art und Weiſe, wie wir in unſerm Selbſtbewußtſein die Identität unſeres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur andern, den tranſcendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und ſein Verhältniß zum Sein, und auf das abbildliche Denken und ſein Verhältniß zum Sein. Die Identität zwiſchen dem Grunde des Geſezes und dem Grunde der Weltordnung läßt ſich auf zwiefache Weiſe ausdrükken. Der Grund des Geſezes iſt zugleich der Grund der Weltordnung, und Der Grund der Weltordnung iſt zugleich der des Geſezes. Dem gleich ſtehen nun die beiden andern Formeln Gott als Geſezgeber iſt zugleich die Vorſehung, und Gott als Vorſehung iſt zugleich der Geſezgeber. Der Ausdrukk Vorſehung entſpricht nicht ganz unſerem Begriff, denn er bezieht ſich auf das thatſächliche Sein, deſſen Anordnung er bezeichnet, wie er denn auch die Unterſcheidung von Gegenwart und Zukunft enthält. Sagen wir nun, Gott als Geſezgeber iſt zugleich Vorſehung: ſo wird da das ſittliche bezogen auf die Ordnung des thatſächlichen Seins und dieſe durch jenes beſtimmt gedacht. Das umgekehrte wäre, Gott als Vorſehung iſt zugleich Geſezgeber. Das läßt ſich aber nicht ſagen. Denn das Geſez als Impuls iſt ein ſich gleich bleibendes und kann nicht geordnet ſein in Beziehung auf das thatſächliche, welches das beſtändig wechſelnde iſt. Daher müſſen wir dem Ausdrukk Vorſehung einen anderen ſubſtituiren. Auch in der vorigen Formel iſt er nicht ganz adäquat. Denn es liegt darin bloß die Beziehung auf das thatſächliche Sein, nicht auch auf die feſten Formen des Seins, was wir doch beides im Begriff Welt zuſammengefaßt haben. Wollen wir nun dieſe Beziehung mit ausdrükken: ſo müſſen wir ſagen, Gott als Geſezgeber iſt zugleich der Urheber des Syſtems der feſten Formen des Seins, die zuſammengefaßt ſind in dem Begriff der abſoluten Kraft. Alſo erhalten wir die Formel, Gott als Geſezgeber iſt zugleich (nicht die abſolute Kraft, denn die iſt nur Denkgrenze, ſondern) der Grund der abſoluten Kraft, d. h. er iſt Schöpfer, und der andre Werth muß nun ſo ausgedrükkt werden, Gott als Schöpfer u. Vorſehung iſt zugleich Geſezgeber, d. h. das Geſez hat ſeinen Beſtimmungsgrund in der Art und Weiſe des geſammten Seins.

Die Differenz zwiſchen ſpeculativem und religiöſem
drukk für den tranſcendenten Grund findet ſich von Anfang
θεῖον, εἱμαρμένη, ὄντως ὄν, ens perfectissimum, das
lute, das Urweſen *). Beides muß neben einander beſtehen

Dies beides müſſen wir immer in Eins zuſammenfaſſen; was wir
nur durch Reflexion können, da wir unmittelbar immer nur ein

Beide Formeln in ihrem Auseinandergehaltenſein haben ein
ſtimmte Beziehung zum abbildenden und vorbildenden Denken u
ſicht auf das Sein. Wenn nämlich das Wollen, da es eine Art
denkenden Seins iſt, angeſehen wird als ein integrirender Theil
ſammtheit der Kräfte: ſo entſpricht dem die Formel, Gott iſt
ber, ſofern er Schöpfer iſt. Wenn man aber von der Entgegen
der beiden Denkformen, der ethiſchen und phyſiſchen, ausgeht:
man das Geſez nicht mit aufnehmen in den Complexus der
men des Seins, ſondern muß beides einander gegenüberſtellen,
geſchieht eben in der andern Formel, Gott als Geſezgeber
Schöpfer. Offenbar hat nun dieſe Entgegenſezung zwiſchen
hältniß des Denkens zum Sein im vorbildlichen und abbildlichen
ken ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe unſeres
wo der Wechſel zwiſchen beiden vorkommt und das Selbſtbewußtſein
der Identität deſſelben ſich geltend macht. Dieſe Art den
ten Grund im Selbſtbewußtſein zu haben, und alſo das Selbſtbewußt
ſein in dieſer Identität mit dem tranſcendenten Grund, iſt in
ſcheinenden Geiſt das religiöſe Element, und für dieſes iſt
Formel die eigenthümliche. Jene andere aber, wobei die Kraft
kenden Geiſtes im Wollen unter den Complexus der Kräfte
wird, geht auf die urſprüngliche Identität von Sein und Denken
rükk und iſt die eigenthümliche Formel für das ſpeculative Element.
Der Ausdrukk Vorſehung bezieht ſich nun auch auf das thatſächliche
und gehört daher mehr dem erſten Gebiet an. Es erklärt ſich nun
daraus, warum die religiöſe Betrachtungsweiſe ſich dahin neigt,
als freies Einzelweſen vorzuſtellen. Man kann das auch wohl
laſſen, ſofern das anthropoeidiſche darin wieder aufgehoben wird
als die nicht zu miſſende Form erſcheint. Die ſpeculative Anſicht
mußte ſich aber von dieſer Form ſondern und der nähern, wo Gott
Welt als zuſammengehörig betrachtet, aber weder identificirt noch
trennt werden. Natürlich mußte ſich dabei die Terminologie ändern,
woraus am Ende der ganz falſche Schein entſtand, als ob die religiöſen
und ſpeculativen Ausdrükke auch ihrer Bedeutung nach verſchieden
wären.

*) Vorleſ. Im helleniſchen Gebiet war die Religion polytheiſtiſch, es
nur hinter der Vielgötterei lag die Einheit verborgen, aber als Schein

Über die Richtung, Gott im Gegensaz als Freiheit zu fassen, haftet dem Selbstbewußtsein an; die Richtung, ihn als untrennbar von der Welt zu fassen, haftet dem speculativen an, welches daher auch lieber sich eigene andere Ausdrükke gewählt hat als Gott. Nur aus Mißverstand hat die Ansicht entstehen können, als ob Gott etwas anderes sei als das absolute *).

---

*) L. Vorles. Das Gottesbewußtsein, wie wir es bestimmt haben, ist die Art und Weise, wie wir in unserm Selbstbewußtsein die Identität unseres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur andern, den transcendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und sein Verhältniß zum Sein, und auf das abbildliche Denken und sein Verhältniß zum Sein. Die Identität zwischen dem Grunde des Gesezes und dem Grunde der Weltordnung läßt sich auf zwiefache Weise ausdrükken. Der Grund des Gesezes ist zugleich der Grund der Weltordnung, und Der Grund der Weltordnung ist zugleich der des Gesezes. Dem gleich stehen nun die beiden andern Formeln Gott als Gesezgeber ist zugleich die Vorsehung, und Gott als Vorsehung ist zugleich der Gesezgeber. Der Ausdrukk Vorsehung entspricht nicht ganz unserem Begriff, denn er bezieht sich auf das thatsächliche Sein, dessen Anordnung er bezeichnet, wie er denn auch die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft enthält. Sagen wir nun, Gott als Gesezgeber ist zugleich Vorsehung: so wird da das sittliche bezogen auf die Ordnung des thatsächlichen Seins und diese durch jenes bestimmt gedacht. Das umgekehrte wäre, Gott als Vorsehung ist zugleich Gesezgeber. Das läßt sich aber nicht sagen. Denn das Gesez als Impuls ist ein sich gleich bleibendes und kann nicht geordnet sein in Beziehung auf das thatsächliche, welches das beständig wechselnde ist. Daher müssen wir dem Ausdrukk Vorsehung einen anderen substituiren. Auch in der vorigen Formel ist er nicht ganz adäquat. Denn es liegt darin bloß die Beziehung auf das thatsächliche Sein, nicht auch auf die festen Formen des Seins, was wir doch beides im Begriff Welt zusammengefaßt haben. Wollen wir nun diese Beziehung mit ausdrükken: so müssen wir sagen, Gott als Gesezgeber ist zugleich der Urheber des Systems der festen Formen des Seins, die zusammengefaßt sind in dem Begriff der absoluten Kraft. Also erhalten wir die Formel, Gott als Gesezgeber ist zugleich (nicht die absolute Kraft, denn die ist nur Denkgrenze, sondern) der Grund der absoluten Kraft, d. h. er ist Schöpfer, und der andre Werth muß nun so ausgedrükkt werden, Gott als Schöpfer u. Vorsehung ist zugleich Gesezgeber, d. h. das Gesez hat seinen Bestimmungsgrund in der Art und Weise des gesammten Seins.

mengefaßt ſind, zum Grunde legt. Denn
ſig die Vorausſezung zu allem wirkliche
werden will, Gott die Vorausſezung im Z
wärtsgehen. Ohne das erſte keine Einheit
kein Impuls zur Fortſchreitung im Denke
lative Richtung nie dahin kommen, beide
ſo zu unterſcheiden, daß eins ohne das a
jenes Verhältniß der reine Ausdrukk für
lichen Denkens vom tranſcendenten Grunde
daß der tranſcendente Grund eben als ein
Bezeichnung alſo keinesweges im Widerſp
deſſen, was vom unmittelbaren Selbſtbew

Wenn wir auf den Gegenſaz von Fr
rükkgehen: ſo iſt die Freiheit das Gebiet
Freiheit, Selbſtbewegung, Leben iſt nur
Wir ſezten dieſem gegenüber die Gemeinſch
jedes Fürſichgeſeztſein aufgehoben wird. A
nur ein relativer, indem wir die Geſamm
welches das ſich gegenſeitig bedingende iſt,
ſten Formen des Seins, welches das Leben
durch hört nun auch der Gegenſaz von Fr
in dem Sinne, daß das eine Glied nicht
hat auch der Gegenſaz von Tod und Leben
man ſezt das als todtes, was nicht meh
kann. Aber dann iſt entweder das Nichtſi
was falſches, oder es geht auf ein frühere
bedeutet bloß deſſen Negation. Soll nun
dacht werden: ſo iſt es ſchlechthin unmöglic
ken. Dennoch aber iſt das vorgekommen
atomiſtiſchen Weltanſicht. Da wird nämli
Grunde liegende Sein als die Materie geſ
werden kann, und das unter der Form e
tigkeit. Dabei muß aber immer eine An
werden, wenn aus dieſem todten etwas an
wie man denn eine Art von Stoß oder des
in Bewegung geſezt werde. Aber jeder muß
Schein des Wiſſenwollens doch die Aufhebu
Aber es hat zugleich eine antiſittliche Rich
liche Leben aus dieſem todten abgeleitet: ſo
zufällige angeſehen werden. Daher iſt nun
Mißtrauen entſtanden gegen alle Bezeichnu
des, die von den religiöſen abweichen.

Aehnlich iſt es nun mit dem Ausdrukk
Stelle der Vorſehung geſezt hat. Wir be
der Abhängigkeit des thatſächlichen Seins

ſal. Die Wiſſenſchaft, die anfangs bloß eine naturwiſſenſchaftliche Richtung hatte und erſt durch die ſokratiſche Schule die ethiſche mit aufnahm, bildete eine Bezeichnung des tranſcendenten Grundes auf der einen Seite in Analogie mit der religiöſen, auf der andern davon abweichend. So entſtand der Ausdrukk des ſeiend ſcienden, ὄντως ὄν, oder auch, daß dies lezte Urſein über das Sein, die οὐσία, hinaus liege. In der Folge wechſelte die Annäherung und Entfernung beider Bezeichnungen. In dem ſcholaſtiſchen Zeitalter verlor ſich die Differenz faſt ganz, in der modernen Philoſophie entwikkelte ſich das ſpeculative Element unabhängig vom religiöſen, daher auch die Bezeichnungen ſehr weit auseinandergingen. Hier aber müſſen wir eben beide Richtungen in ihrem Verhältniß zu einander und in Beziehung auf die verſchiedene Art den tranſcendenten Grund zu ſezen, noch genauer zu verſtehen ſuchen. Das iſt eben die Aufgabe der Verſtändigung zwiſchen Philoſophie und Religion.

Des Cartes. Cogito, ergo sum. Der Sinn des Sazes iſt, daß das Subject in der einen Richtung auf das Denken und alſo in allem Wechſel der einzelnen Denkmomente identiſch ſei. Das iſt aber im Grunde eine ganz leere Behauptung. Denn ſo lange nicht eine andre Form der Thätigkeit eintritt, iſt auch kein Grund, dieſe Momente als verſchiedene zu denken, und alſo die Identität des Subjectes zu behaupten. Eben ſo iſt es mit dem gegenüberſtehenden Saze Facio, ergo sum. Dagegen im Selbſtbewußtſein trennen wir Denken und Handeln gar nicht, ſondern es iſt die Identität von beiden. Warum neigt nun aber das Intereſſe des Selbſtbewußtſeins dahin, den tranſcendenten Grund als freies Einzelweſen zu ſezen, was doch immer eine Verfälſchung iſt, da es nur Ein Glied eines Gegenſazes ausſpricht? Weil das Selbſtbewußtſein das Bewußtſein des Lebens iſt. Denn die Identität der Gewißheit in beiden Functionen iſt eben die Gewißheit des Lebens; alſo muß auch der tranſcendente Grund, wovon dieſe Gewißheit ausgeht, unter der Form des Lebens geſezt werden. Daraus folgt aber nicht, daß die ſpeculative Richtung, die einen andern Weg einſchlägt, ihn auch ſo ſezen müſſe, ſondern nur daß auf dem Gebiete des Selbſtbewußtſeins die allgemeine Form des Lebens von der beſtimmten, in welcher das Selbſtbewußtſein ſelbſt nicht gegeben iſt, ſich nicht ſcheiden läßt. Wenn nun die ſpeculative Richtung eine ſolche Scheidung vornimmt und zeigt, daß jener Ausdrukk inadäquat iſt: ſo gehört dies Reſultat der Speculation an, nicht der Religion; denn es iſt hervorgegangen aus der Richtung auf das Wiſſen an und für ſich, wozu die Religion kein anderes Verhältniß hat als zu jeder andern. Darum iſt es auch Sache der ſpeculativen Richtung ſich über ihr Verhältniß zur religiöſen zu verſtändigen.

Eben ſo deutlich muß es nun ſein, warum die Speculation für die Bezeichnung des tranſcendenten Grundes das Verhältniß von dieſem und der Geſammtheit des Seins (Welt), ſofern alle Gegenſäze darin zuſam-

Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch beſteht *).

Das zweite iſt die Einſicht, daß von den ſcheinbar ſtreitenden Formeln jede an ihrer Stelle iſt. Die religiöſe kann nicht die beiden Als Vorſehung Geſezgeber und Als Geſezgeber Vorſehung (NB. Dieſe liegen den beiden Hauptformen der Religioſität zum Grunde) der andern, welche das Geſez mit dem Wollen in den Complexus der Kraft aufnimmt, gleichſtellen, weil eben hier das Wollen mit unter das Wiſſen ſubſumirt wird, welches für das Selbſtbewußtſein nur eben ſo eine ſpecielle Function iſt, wie die Kunſt auch **).

---

*) Vorleſ. Es iſt einſeitig nur auf die Verſtändigung Werth zu legen und zu überſehen, daß dabei ein Sichverſtändigenwollen zum Grunde liegen muß, welches Wollen nicht im Gebiet des Denkens liegt, und daß es außerdem eine praktiſche Aufhebung der Feindſeligkeit giebt, die nicht abhängig iſt von allem ſtreitigen Denken. So ſtellen ſich beide Richtungen ganz gleich, jede hat ein Moment zur Ausgleichung, was der andern fehlt. Daher muß zuerſt die Gleichheit beider von der identitiven Richtung anerkannt werden.

**) Vorleſ. In dem Selbſtbewußtſein liegt das Ineinander des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, in dem einzelnen Act der Speculation dieſes Ineinander nicht. Dieſes objective Bewußtſein nennen wir in ſeinem Indifferenzpunkt der organiſchen und der intellectuellen Function Anſchauung; das ſubjective in ſeinem Indifferenzpunkt zwiſchen dem Sich zurükkgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus ſich herausgehen, als dem ſpontaneen, Gefühl.

Was nun das Selbſtbewußtſein betrifft: ſo haben beide Formen: Der tranſcendente Grund des vorbildlichen Denkens: Geſez iſt zugleich der des abbildlichen Denkens, und der tranſcendente Grund des Seins, wie es im abbildlichen iſt, iſt zugleich der des Geſezes, gleiche Beziehung zu beiden. Woher nun, daß es zur Perſonification des tranſcendenten Grundes hinneigt, was doch nur der Einen Formel eignet? Das Selbſtbewußtſein iſt in allen, und in denen, welche die ſpeculative Richtung repräſentiren, nicht mehr, wie z. B. in den Künſtlern; es haftet daher auch nicht an ſolchen Unterſcheidungen. Darum liegt es auch nicht in ſeinem Intereſſe das Denken um ſeiner ſelbſt und das um eines anderen willen zu unterſcheiden. Jene zweite Formel beruht aber ganz und gar auf der iſolirten Richtung des Wiſſen werden wollenden Denkens, wogegen

Die ſpeculative Function hat keine Veranlaſſung zur Dar- LII
ſtellung des tranſcendenten als freies Einzelweſen, ſondern nur als außerhalb aller Gegenſäze die Gegenſäze bedingend. Aber weder Nothwendigkeit noch todtes kann darin liegen, da Nothwendigkeit Zuſammenſein vorausſezt und todt immer geweſenes Leben *).

Das dritte iſt nun, daß die Philoſophie ſich theils ihre Anerkennung des religiöſen Gebietes feſtſtelle, wenn auch nicht in der Metaphyſik, doch durch Aufſtellung der Religionsphiloſophie als von der Ethik abgeleitete Disciplin, theils dadurch, daß ſie wie überall auch Aufſicht führe auf das Verfahren im dogmatiſchen Denken. Dann werden auch von ſelbſt die Pſeudophiloſopheme, welche am meiſten den geſammten Denkzuſtand verwirren, in Abnahme gerathen.

Wir gehen alſo nun mit Gott oder einem beliebigen unperſönlichen aber gleichgehaltigen Ausdrukk = abſolutem im obigen Sinne zum

---

andere vom Geſez ausgeht, was überall geltend iſt, weil es das Weſen des Geiſtes in der Form der Spontaneität ausdrükkt. Daraus folgt, daß das Geſez als Beſtimmungsgrund des Lebens, ſeinen Grund auch nur im Leben haben kann, und ſo iſt die Richtung auf die Perſonification bei den Ausſagen des Selbſtbewußtſeins über den tranſcendenten Grund ſehr erklärlich.

*) Vorleſ. In einem Acte des objectiven Bewußtſeins dagegen geht das Subject in der Anſchauung auf und das Selbſtbewußtſein tritt dabei bis auf ein Minimum in den Hintergrund. Das vorbildliche Denken iſt dabei aufgenommen in das abbildliche als ein Theil der Geſammtheit des denkenden Seins, ſo daß ſich jenes auf dieſes reducirt. Daher muß hier die Richtung ſein, in dem tranſcendenten Grund nur das Sein zu ſezen, ſofern es alle Gegenſäze in ſich ſchließt, wodurch uns erſt das Syſtem der Begriffe wird, ſo daß wir es anſchauen als das dieſem vorausgehende und zum Grunde liegende Sein und als das ſelbſt in dieſen Complexus der Gegenſäze nicht eingehende. (Siehe LII.) Darum iſt nun hier zu einer Perſonification des tranſcendenten Seins gar keine Veranlaſſung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das abſolute ausgeſagt werden ſoll, dem wir eigentlich nichts anderes als es ſelbſt als Prädicat geben können: ſo kann das nur geſchehen in Analogie mit dem Sein als Gegenſtande der Speculation.

Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch besteht *).

Das zweite ist die Einsicht, daß von den scheinbar streitenden Formeln jede an ihrer Stelle ist. Die religiöse kann nicht die beiden Als Vorsehung Gesezgeber und Als Gesezgeber Vorsehung (NB. Diese liegen den beiden Hauptformen der Religiosität zum Grunde) der andern, welche das Gesez mit dem Wollen in den Complexus der Kraft aufnimmt, gleichstellen, weil eben hier das Wollen mit unter das Wissen subsumirt wird, welches für das Selbstbewußtsein nur eben so eine specielle Function ist, wie die Kunst auch **).

---

*) Vorles. Es ist einseitig nur auf die Verständigung Werth zu legen, und zu übersehen, daß dabei ein Sichverständigenwollen zum Grunde liegen muß, welches Wollen nicht im Gebiet des Denkens liegt, und daß es außerdem eine praktische Aufhebung der Feindseligkeit giebt, die unabhängig ist von allem streitigen Denken. So stellen sich beide Richtungen ganz gleich, jede hat ein Moment zur Ausgleichung, was der andern fehlt. Daher muß zuerst die Gleichheit beider von der speculativen Richtung anerkannt werden.

**) Vorles. In dem Selbstbewußtsein liegt das Ineinander des vorbildlichen und abbildlichen Denkens, in dem einzelnen Act der Speculation ist dieses Ineinander nicht. Dieses objective Bewußtsein nennen wir in seinem Indifferenzpunkt der organischen und der intellectuellen Function Anschauung; das subjective in seinem Indifferenzpunkt zwischen dem In sich zurükkgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus sich herausgehen, als dem spontaneen, Gefühl.

Was nun das Selbstbewußtsein betrifft: so haben beide Formeln Recht. Der transcendente Grund des vorbildlichen Denkens als Gesez ist zugleich der des abbildlichen Denkens, und der transcendente Grund des Seins, wie es im abbildlichen ist, ist zugleich der des Gesezes, gleiche Beziehung zu demselben. Woher nun, daß es zur Personification des transcendenten Grundes hinneigt, was doch nur der Einen Formel eignet? Das Selbstbewußtsein ist in allen, und in denen, welche die speculative Richtung repräsentiren, nicht mehr, wie z. B. in den Künstlern; es haftet daher auch nicht an solchen Unterscheidungen. Darum liegt es auch nicht in seinem Interesse das Denken um seiner selbst und das um eines anderen willen zu unterscheiden. Jene zweite Formel beruht aber ganz und gar auf einer isolirten Richtung des Wissen werden wollenden Denkens, wogegen

Die ſpeculative Function hat keine Veranlaſſung zur Dar- LIV.
ſtellung des tranſcendenten als freies Einzelweſen, ſondern nur als außerhalb aller Gegenſäze die Gegenſäze bedingend. Aber weder Nothwendigkeit noch todtes kann darin liegen, da Nothwendigkeit Zuſammenſein vorausſezt und todt immer geweſenes Leben *).

Das dritte iſt nun, daß die Philoſophie ſich theils ihre Anerkennung des religiöſen Gebietes feſtſtelle, wenn auch nicht in der Metaphyſik, doch durch Aufſtellung der Religionsphiloſophie als von der Ethik abgeleitete Disciplin, theils dadurch, daß ſie wie überall auch Aufſicht führe auf das Verfahren im dogmatiſchen Denken. Dann werden auch von ſelbſt die Pſeudophiloſopheme, welche am meiſten den geſammten Denkzuſtand verwirren, in Abnahme gerathen.

Wir gehen alſo nun mit Gott oder einem beliebigen unperſönlichen aber gleichgehaltigen Ausdrukk = abſolutem im obigen Sinne zum

---

andere vom Geſez ausgeht, was überall geltend iſt, weil es das Weſen des Geiſtes in der Form der Spontaneität ausdrükkt. Daraus folgt, daß das Geſez als Beſtimmungsgrund des Lebens, ſeinen Grund auch nur im Leben haben kann, und ſo iſt die Richtung auf die Perſonification bei den Ausſagen des Selbſtbewußtſeins über den tranſcendenten Grund ſehr erklärlich.

*) Vorleſ. In einem Acte des objectiven Bewußtſeins dagegen geht das Subject in der Anſchauung auf und das Selbſtbewußtſein tritt dabei bis auf ein Minimum in den Hintergrund. Das vorbildliche Denken iſt dabei aufgenommen in das abbildliche als ein Theil der Geſammtheit des denkenden Seins, ſo daß ſich jenes auf dieſes reducirt. Daher muß hier die Richtung ſein, in dem tranſcendenten Grund nur das Sein zu ſezen, ſofern es alle Gegenſäze in ſich ſchließt, wodurch uns erſt das Syſtem der Begriffe wird, ſo daß wir es anſchauen als das dieſem vorausgehende und zum Grunde liegende Sein und als das ſelbſt in dieſen Complexus der Gegenſäze nicht eingehende. (Siehe LII.) Darum iſt nun hier zu einer Perſonification des tranſcendenten Seins gar keine Veranlaſſung, vielmehr wenn einmal etwas mehr über das abſolute ausgeſagt werden ſoll, dem wir eigentlich nichts anderes als es ſelbſt als Prädicat geben können: ſo kann das nur geſchehen in Analogie mit dem Sein als Gegenſtande der Speculation.

Zweiten Theil

über, und fragen, wie nun eben dieses Princip wird für die Regel des Verfahrens im Denken *).

LV. Recapitulation. Vom speculativen Ausdrukk ausgehend mit Bewußtsein seiner Selbigkeit mit dem religiösen. Anfang des zweiten, des technischen Theils. Aufgabe. Wie ist zu verfahren, um vom Zustand streitigen Denkens aus an die Idee des Wissens anzunähern, d. h. den jedesmaligen Irrthum zu eliminiren? **) Der corrective Weg durch das Disputiren, von den Sophisten aufgebracht, verhandelt die Sache zwischen den streitenden selbst. Kommen nun diese auf ein gemeinschaftliches: so muß auch der Irthum aufgedekkt sein, d. h. sie müssen auf den nächsten gemeinschaftlichen Punkt vor dem Irrthum zurükkkommen, und von da aus der eine oder beide umbilden. War nun aber der Irrthum, als er entstand, nicht gleich erkannt, und giebt es also unbestrittenen Irrthum: so giebt das Disputiren keine Sicherheit ***).

---

*) Vorles. Vom zulezt besprochenen Mitgesezsein des transcendenten in unserem Selbstbewußtsein, als nicht in der Form des Denkens gesezt, können wir hier nicht ausgehen, da unsre Aufgabe nur alle diejenigen Operationen umfaßt, wobei wir in dem Bewußtsein von Etwas aufgehen, also nur des objectiven Bewußtseins. Dabei wird aber das transcendente gesezt als jenseit aller Gegensäze, sowol jenseit des Begränzens aller Gegensäze (Anfang des Denkens) als jenseit der Gebundenheit aller Gegensäze (Endpunkt des Denkens). Jeder Ausdrukk dafür wird immer etwas bildliches an sich tragen; je weniger aber, desto zwekkmäßiger ist er. Der antike Ausdrukk τὸ ὄντως ὄν oder der modere Das absolute Sein wird es am besten bezeichnen.

**) Vorles. Zwiefaches Verfahren. Das eine fragt, Wie soll man anknüpfen an das gedachte, damit das nächste Glied Annäherung an das Wissen und an die Ruhe im Denken werde, d. h. wie soll der Irrthum beim Denken vermieden werden? Das zweite fragt, Wie hätte falsch verfahren werden müssen, um den Irrthum zu verhüten? Das erste das corrective, das zweite das präservative.

***) Vorles. Sind zwei im Streite jeder von der Richtigkeit seines Satz

wir, ſchon der Symmetrie wegen, auch nach einer Theilung fra-
gen. Sie findet ſich folgendermaßen. Wenn wir uns das Wiſ-
en vollendet denken: ſo iſt alles wieder Eins geworden, indem
edes einzelne in ein beſtimmtes Verhältniß zu allem anderen
inzelnen tritt; und dieſes auch zuſammenfaſſen, auch in unter-
eordneten Gebieten, iſt ein anderes, als das Finden eines ein-
elnen aus einem anderen einzelnen.

Das Verfahren von einem Denkacte zu einem andern über- LVII.
ugehen, wenn wir es auch vollendet denken, bringt doch die
dee des Wiſſens noch nicht zur Vollendung, indem jedes dann
ur mit den Gliedern derſelben Reihe als ſolchen verbunden iſt,
as vollendete Wiſſen aber eine Beziehung aller bei- und un-
rgeordneten Reihen auf einander poſtulirt. Dieſe zweite Ver-
nüpfungsweiſe kann nicht erſt nach der erſten beginnen, ſondern
e iſt ſchon immer mit angelegt, weil auch ſchon jeder höhere
Begriff im Verhältniß zu ſeinen untergeordneten und jeder ein-
elne aus der Geſammtheit von Urtheilen fertig gebildete daſſelbe
nthält. Dieſes zweite verknüpfende Verfahren iſt alſo eben ſo
rſprünglich und auch in jeder einzelnen Sezung mit aufgege-
en. Wir nennen dieſes das architektoniſche, jenes das heu-
iſtiſche. Beide ſind durch einander bedingt, indem von ein-
elnem nur anderes beſtimmt geſucht werden kann in Bezug auf
ine ſolche Zuſammenordnung, auf der andern Seite aber die ar-
hitektoniſche Arbeit immer muß offen gehalten werden ein neues
ufzunehmen, oder ſich durch daſſelbe modificiren zu laſſen. Eben
o ſind Production und Combination durch einander bedingt.
Das Intereſſe an der Production kann erſt aufhören, wenn die
Totalität abſolut combinirt iſt, es dauert alſo fort aufgeregt
urch das Bewußtſein der nicht vollendeten architektoniſchen Ar-
eit. Die Combination unter beider Form geht voran als Im-
puls, aber ſie kann nur hervortreten, nachdem einzelnes wirklich
producirt iſt. Natürlich bleibt immer mit der Production an-
ufangen.

Betrachten wir nun das Wiſſen im Werden: ſo iſt jeder Ausgangs- und jeder Endpunkt Begriff oder Urtheil bis an die Denkgrenzen nach allen Seiten. Sofern nun handelt es ſich um die Bildungsregeln der Denkacte von beiden Formen, ohne ſie in ihrer Abhängigkeit von früherem wirklichen Denken zu betrachten. Alſo Regeln der Production. Dann aber auch wie man von gegebenem zu anderem kommt *). Hier müſſen

---

(Conſtruction und Combination) übrig. Doch hierüber noch etwas näheres.

*) Vorleſ. Kein Denkact, außer entweder im Begriff, oder im Urtheil; alſo auch die Anfänge des Denkens nicht anders. Alſo iſt der Anfang immer eine Verknüpfung, worin Einheit und Mannigfaltigkeit liegt, und da entſteht nun zuerſt die Frage, Wie kommt dieſe zu Stande? Das iſt die erſte Aufgabe, die der Conſtruction oder Production des einzelnen Wiſſens. Dann kommt es an auf das Uebergehen von einem Denken zum andern. In jener Unterſuchung ſezen wir das Denken als ein erſtes und abſtrahiren von dem Zurükk- und Fortſchreiten; hier heben wir dieſe Abſtraction wieder auf und betrachten jedes Denken in ſeiner Beziehung auf ein früheres. Das nennen wir die Combination. Der Gegenſaz zwiſchen beiden iſt nur relativ, eins ſezt das andre voraus, und iſt das eine vollendet: ſo iſt es das andere auch. — Die Production theilt ſich in die Begriffsbildung und die Urtheilsbildung. Dies beruht theils darauf, daß jeder Anfang eben ſo leicht ein Begriff als ein Urtheil werden kann; theils darauf, daß die Bildung des Begriffs eine Reihe von Urtheilen und die des Urtheils die Auseinanderhaltung und möglichſt vollſtändige Ausbildung des Subjects- und Prädicatsbegriffes in ſich ſchließt. Daher zeigt ſich auch hier ein ähnliches Verhältniß, wie bei den beiden Hauptheilen, nämlich daß die Begriffsbildung die Urtheilsbildung vorausſezt und dieſe wiederum jene. Sind alle Begriffe richtig gebildet: ſo ſind darin auch alle Urtheile zuſammengefaßt; iſt dagegen die Urtheilsbildung vollendet: ſo müſſen auch alle Begriffe auseinandergehalten und beſtimmt ſein. Demohnerachtet beruht die rechte Sicherheit unſeres Verfahrens darauf, daß wir jedes für ſich behandeln, um ſo von dem einen auf das andre zurükkgehen zu können.

Die Combination zerfällt auch in zwei Aufgaben, 1. von einem gegebenen Punkte aus denjenigen zu finden, zu welchem fortzuſchreiten iſt, Heuriſtik; 2. die Zuſammenfaſſung des ganzen hervorzubringen, die Totalität des Wiſſens, in der alle Begriffe und Urtheile in ihrer durchgängigen Beziehung und in einer vollſtändigen Ordnung gegeben ſind, Architektonik.

Zweiter Saz *). (9.)**). Das Wiſſen um das Wiſſen
icht wieder urſprünglich ein zweites Denken, wovon das erſte
Gegenſtand wäre. Ein ſolches wäre Demonſtration, die
immer auf ein anderes in unſerm Sinn gewußtes Wiſſen
!kführt. Unſer Wiſſen um das Wiſſen iſt vielmehr die Re-
n auf das als Ueberzeugung begleitende Selbſtbewußtſein.
. Daher auch die Beziehung des Denkens auf den tranſcen-
n Grund immer wieder auf die Art, dieſen im Selbſtbe-
ſein zu haben, zurükkommt.) Nächſt dem Irrthum ent-
ſich am meiſten von der Annäherung das nicht gewußte

---

der andern. In dem erfahrungsmäßigen Denken iſt die Paſſivität der
rſte Moment, die Activität der zweite; in dem wiſſenwollenden um-
ekehrt.

Vorleſ. Wie wir hier die Entſtehung des einzelnen Denkens betrach-
et haben, ohne Begriffs- und Urtheilsbildung zu ſcheiden: ſo wollen
ir in derſelben Allgemeinheit das einzelne Denken in ſeiner Beziehung
uf die Idee des Wiſſens betrachten. Dabei kann ein vierfaches Ver-
ältniß ſtatt haben. Nämlich auf der einen Seite kann ein Denken der
dee des Wiſſens gemäß ſein, d. h. dem Sein entſprechen und den
Grund in ſich tragen für alle daſſelbe zu werden, oder nicht. Auf der
ndern Seite kann der denkende um dies Verhältniß ſeines Denkens zur
dee des Wiſſens wiſſen, oder nicht. So giebt es alſo ein gewuß-
es Wiſſen und ein nichtgewußtes, und eben ſo ein gewußtes
Nichtwiſſen, und ein nichtgewußtes. Das gewußte Wiſſen iſt
as mit Ueberzeugung geſezte; das nichtgewußte richtiges Denken ohne
leberzeugung davon, eine Unvollkommenheit, die in der zeitlichen Ent-
vikkelung des Denkens immer möglich iſt. Das nichtgewußte Nicht-
iſſen iſt der Irrthum, und am weiteſten von der Vollkommenheit
es werdenden Wiſſens entfernt. Dieſer ſteht das gewußte Nichtwiſſen
äher, als das nicht gewußte Wiſſen; denn dieſes enthält wie jenes eine
ufforderung vom gegebenen abzugehen, leitet alſo vom rechten ab
ährend jenes vom unrechten. — (Im Ausdrukk Irrthum ſcheint mehr
oſitives ausgeſagt, als in dem nichtgewußtes Nichtwiſſen, nämlich daß
as falſche Denken auch für ein wahres gehalten wird. Aber das tritt
uch immer ein, ſobald das falſche Denken als ſolches abgeſchloſſen wird,
wenngleich der Grund zum Abſchließen nicht im Denken ſelbſt, ſondern
n einem andern liegen kann). —

Die eingeklammerte Ziffer weiſt auf das Heft von 1814. Siehe alſo
§. 238.

Erſter Abſchnitt.

Die Production,

wiewol von demſelben Impuls immer ausgehend, iſt doch ein mehr paſſive, oder mehr active. Die nach allen Richtungen gleiche Agilität wird entweder von außen beſtimmt durch die organiſche Affection. Das iſt die gemeine Wahrnehmung, die uns auf paſſivem Wege wird. Sofern aber das Syſtem der Begriffe in der Intelligenz angelegt iſt, mithin auch hervortreten will, und wo dieſes Hervortretenwollen dominirt, da iſt das active Produciren.

VIII. Der aufgeſtellte Gegenſaz hat die beiden Säze gegen ſich, a. Da jedes beſtimmte Denken unter Begriff gebracht iſt, muß es auch von der activen Seite ausgehen, und die paſſive iſt alſo Null; b. jedes in Bezug auf die Verwirklichung eines Begriffs gebildete Denken knüpft an dieſen Begriff an, und iſt alſo ſchon Combination, alſo iſt die active Seite leer *). Allein beides iſt auch in beidem, nur mit umgekehrter Priorität, und auf der activen Seite iſt nicht ein bewußtes Denken eines Begriffes vorangehend, denn er kann nicht als wirkliches Denken vorkommen als indem er ſchon mit organiſcher Affection verbunden iſt **).

Das tranſcendente iſt auf der paſſiven Seite das abſolute, aus welchem ſich die Gegenſäze entwikkeln ſollen; denn der Act fängt damit an ein noch ganz unbekanntes Object dem Subject entgegenzuſezen. Auf der activen iſt es das abſolute als alle Gegenſäze unter ſich befaſſend; denn in dem Syſtem der Begriffe, welches der Ausgangspunkt iſt, ſind alle zuſammengefaßt.

---

*) nämlich im Gebiet der Production.

**) Vorleſ. Der Widerſpruch hebt ſich nur dadurch, daß wir den Gegenſaz zwiſchen dem erfahrungsmäßigen und dem ſpontaneen Denken als relativen faſſen und alſo ſagen, Jeder Denkact hat zwei Momente, und der Gegenſaz manifeſtirt ſich in der Priorität des einen

Aber (16.) *) er iſt an derſelben als Sünde.

Fortſezung. Alles wirkliche Denken iſt mittelbar oder un- LX.
ittelbar am tranſcendenten und trägt daſſelbe in ſich, und da
eſes die Wahrheit iſt: ſo iſt auch der Irrthum an der Wahr-
it. Aber wenn er ein Abſchließen iſt, wo nicht abgeſchloſſen
erden ſollte, und zwar ein Abſchließen um zu handeln: ſo hebt
auf, daß Gott als Geſezgeber zugleich Ordner des Seins iſt.
enn eben deshalb kann nur ſittlich gehandelt werden, indem
an in der Uebereinſtimmung mit der göttlichen Weltordnung
ibt.

Vierter Saz. (16.) Der Irrthum iſt unvermeid-
ch. Nicht weil das bedingte Denken ſchlechthin das erſte
ire, es beginnt vielmehr ohne Beziehung auf die Selbſterhal-
ng (16, 1.); aber ſo iſt es noch ganz an der Grenze der Be-
ßtloſigkeit. Wer aber in die Ueberlieferung hineinkommt,
fft ſchon zum Behuf des Handelns proviſoriſch abgeſchloſſenes
ıd kann alſo dieſes unwiſſend des Unterſchiedes in das Wiſſen-
ollen übertragen (17, 1.) **).

Fünfter Saz. Kanon. Unter dieſer Vorausſezung iſt
ſo die Aufgabe an den Irrthum anzuknüpfen, ſo
ıß man zugleich vom Irrthum loskomme.

Der Kanon ſcheint ſich mehr auf das combinatoriſche Ver- LXI.
hren zu beziehen. Allein kein einzelner kann anders Gedanken
lden, als theils nachdem er ſchon Denkſtoff aus fremder Auf-
ſſung angeeignet, theils indem er auf die in der Sprache ſchon

---

gehört als die Ueberzeugung: ſo iſt das nicht genug, denn die Ueber-
zeugung ſoll eben das Denken überall begleiten und das Maaß ſeiner
Entwikkelung ausdrükken. Es iſt aber auf analoge Weiſe zu begreifen,
wie die Abſchließung eines Denkactes um eines Zwekkes willen ehe das
Wiſſen erreicht iſt. Er iſt an der Wahrheit, wie das böſe nur am
guten, und eben auf das wahre in ihm bezieht ſich das Ueberzeugungs-
gefühl.

*) §. 245.

**) §. 246.

niedergelegten Formen bezieht. Eine auf das Wiſſen geri
Reihe kann daher auf dieſe Art nur anfangen mit dem Be
zugleich alles darin noch nicht dafür erkannte irrige zum
wußtſein zu bringen und zu eliminiren. Die poſitive Seit
Kanon heißt nun, daß, da kein einzelner Denkact als Wi
ſchlechthin geſezt werden kann, jeder nur ſein kann provi
Annahme oder freie Sezung (11, 1. 2.) *). Die erſte hat
Region mehr wo das univerſelle dominirt, die andre mehr
das eigenthümliche ſich entwikkelt, ſofern es nämlich auch in
Wiſſen kann aufgenommen werden (17.). — Nach dieſem
gemeinen iſt die Frage über Priorität von Begriff und Urt
zu entſcheiden (18.) **). Wir müſſen auf das vollkommne
beiden ſehen. Das vollſtändige Urtheil ſezt Spannung von Sub
jectsbegriff und Objectsbegriff voraus. Alſo ſezt auch der Begr
welcher Urtheile vorausſezt, einen Begriff voraus, welcher
iſt als das eigentliche Urtheil, während allerdings jeder
Act der Sonderung von Etwas eben ſo gut oder ſo wenig
theil iſt als Begriff.

Begriffsbildung.

LXII. 1. Jede aufzuſtellende Regel kann nur als pro
viſoriſche Annahme oder als freie Sezung aufgen
und erſt im Gebrauch ſelbſt ſich dem vollkommn
Wiſſen nähern.

a. Denn abgeſehen von ihrem Zuſammenhang mit d
tranſcendenten Grunde muß eben dieſes gelten von allen Begr
fen, aus denen ſie beſteht, und auf denen ihre Form als Ge
beruht.

b. Da aber der Ausdrukk für den tranſcendenten Grund
nur inadäquat iſt und wir ihn nicht genau als wirkliches Ob

*) §. 240.
**) §. 247.

n haben: ſo kann er auch nicht die Quelle eines vollkommnen
ısdrukks für die Regel werden.

2. Jede Begriffsbildungsregel hat zuerſt einen
itiſchen Werth und demnächſt erſt einen conſtructiven.

a. Denn es giebt keine abſolut anfangende Begriffsbildung,
ıdern theils treten wir ein in ſchon gebildete Sprachen, wo
thin unrichtige Begriffe möglich ſind, theils finden wir uns
bſt im allmähligen Uebergang aus Bewußtloſigkeit in Be-
ıßtſein, und haben alſo immer ſchon wenngleich unvollkomm-
ɜ gedacht.

b. Einen conſtructiven Werth kann ſie bei der Art, wie
r jedesmal Begriffe bilden, nur haben im allgemeinen auf
n Wege der Gewöhnung, alſo nach dem kritiſchen und in ein-
ıen Fällen, wenn die erſte Aufforderung zu einem Denkact
ı mit dem Bewußtſein der Regel in Eins bildet.

3. Weder die negative noch poſitive Seite der LXIII.
ɡel kann allgemein ſein.

Da ſie weder im Verhältniß zur Urtheilsbildung, noch im
rhältniß zu dem ſchwebenden Gegenſaz gleich ſind: ſo iſt auch
ɥt im voraus gewiß, daß das richtige Verfahren daſſelbe ſei.
e Begriffsbildung muß daher in beider Beziehung getheilt
rden, in Begriffe, die ſich zu Subjectsbegriffen bil-
n und die zu Prädicatsbegriffen, und in Begriffs-
ſdung von unten durch Zuſammentragen = hö-
re Begriffe, und von oben durch Theilung = nie-
re Begriffe *).

---

*) Vorleſ. Wenn die Regeln zwar nicht als ein vollendetes Wiſſen aber doch ſo aufgeſtellt werden können, daß wir danach im Denken verfahren können: ſo kommt nun alles darauf an, daß wir uns überzeugen, wo im Prozeß der Begriffsbildung der Irrthum anfangen könne. Dies wird natürlich verſchieden ſein je nach der Verſchiedenheit der Begriffe. Daher es nothwendig iſt ſich das ganze Gebiet der Begriffe zu dieſem Behuf überſichtlich zu theilen. Es giebt zwei Beziehungen, von denen wir hiebei

niedergelegten Formen bezieht. Eine auf das Wissen gerichtete Reihe kann daher auf diese Art nur anfangen mit dem Beschluß zugleich alles darin noch nicht dafür erkannte irrige zum Bewußtsein zu bringen und zu eliminiren. Die positive Seite des Kanon heißt nun, daß, da kein einzelner Denkact als Wissen schlechthin gesezt werden kann, jeder nur sein kann provisorische Annahme oder freie Sezung (11, 1. 2.) *). Die erste hat ihre Region mehr wo das universelle dominirt, die andre mehr wo das eigenthümliche sich entwikkelt, sofern es nämlich auch in das Wissen kann aufgenommen werden (17.). — Nach diesem allgemeinen ist die Frage über Priorität von Begriff und Urtheil zu entscheiden (18.) **). Wir müssen auf das vollkommne in beiden sehen. Das vollständige Urtheil sezt Spannung von Subjectsbegriff und Objectsbegriff voraus. Also sezt auch der Begriff, welcher Urtheile voraussezt, einen Begriff voraus, welcher früher ist als das eigentliche Urtheil, während allerdings jeder ein Act der Sonderung von Etwas eben so gut oder so wenig Urtheil ist als Begriff.

Begriffsbildung.

LXII. 1. Jede aufzustellende Regel kann nur als provisorische Annahme oder als freie Sezung auftreten und erst im Gebrauch selbst sich dem vollkommnen Wissen nähern.

a. Denn abgesehen von ihrem Zusammenhang mit dem transcendenten Grunde muß eben dieses gelten von allen Begriffen, aus denen sie besteht, und auf denen ihre Form als Satz beruht.

b. Da aber der Ausdrukk für den transcendenten Grund nur inadäquat ist und wir ihn nicht genau als wirkliches Da-

*) §. 240.
**) §. 247.

4. Der Irrthum iſt ſchon möglich, indem etwas als Subjectsbegriff *) oder als Ding **) geſezt wird. LXIV.

Subjects- oder Prädicatsbegriff entweder eine proviſoriſche Annahme oder eine freie Sezung iſt?

*) Prädicatsbegriff.

**) Vorleſ. Da wir es hier mit der Beziehung der Begriffe auf das eigentliche Urtheil zu thun haben, und dieſes in dem Wiſſen um das thatſächliche Sein ausſchließlich verſirt: ſo führt uns das auf die Acte der Begriffsbildung, worin die organiſche Affection das erſte iſt, alſo auf die Acte der Wahrnehmung. Denken wir uns nun die Subjectbegriffsbildung: ſo wird aus der Unendlichkeit des Raums ein beſtimmtes ausgeſondert und geſezt, was nur möglich iſt durch eine Reihe von Urtheilen, die das ſo ausgeſonderte näher beſtimmen. Der allgemeine Ausdrukk für dieſes Etwas iſt Ding, was alſo nur im Gebiet des thatſächlichen ſeine Geltung hat. Wird nun das Ding durch eine Reihe von Urtheilen näher beſtimmt: ſo iſt es für dieſe Reihe, die Prädicatsbegriffe zu demſelben hinzubringt, das ſich gleich bleibende Subject als das Eine, an welchem die Prädicatsbegriffe das verſchiedene ſind. So ſind alſo die Subjectsbegriffe ſolche, durch welche Dinge als beſtimmte Einheiten geſezt werden, Prädicatsbegriffe ſolche, durch welche verſchiedenes überhaupt an den Dingen als Einheiten geſezt wird. Das verſchiedene aber iſt hier auf dem Gebiete der Wahrnehmung die Zeiterfüllung, d. h. das Nacheinander. Nun kann was im gedachten als nacheinander geſezt iſt, im Sein als gleichzeitig geſezt ſein, und dann würde das Ding bei der nähern Beſtimmung durch die Urtheile Gegenſtand einer Analyſe; aber es kann auch was im Denken als nacheinander geſezt iſt, auch im Sein ein Nacheinander ſein. Da haben wir alſo zwei Claſſen von Prädicatsbegriffen, die eine das in dem Subject gleichzeitige, die andre das in ihm nicht gleichzeitige, d. h. ſeine Veränderungen ausſagend. Die erſten ſagen nur was im Subject enthalten iſt (uneigentliche Urtheile), die andern (eigentliche) das in ihm ſeiende und nicht ſeiende d. h. an ihm werdende aus, mithin ſolches, was ihm nicht allein zugeſchrieben werden kann. Dieſe Negation findet aber ihre Ergänzung darin, daß die eigentlichen Urtheile, mit denen wir es hier allein zu thun haben, dem Zuſammenſein des geſchiedenen Seins angehören. Die Prädicatsbegriffe ſind alſo Ausſagen über das Zuſammenſein. Dieſes aber zerfällt in Activität und Paſſivität; die Prädicatsbegriffe ſind alſo Action und Paſſion des Subjects, Thun oder Leiden, wie der Subjectbegriff Ding.

Offenbar iſt nun hier der erſte mögliche Irrthum, wenn als Subject geſezt wird, was als Prädicat, oder wenn als Ding, was als Action oder Paſſion geſezt ſein ſollte. So hat man oft erſt etwas als

ausgehen können. Hätten wir das Denken im Begriff erſchöpft: ſo würde uns, da das uneigentliche Urtheil innerhalb der Begriffsbildung liegt, nichts als das eigentliche Urtheil fehlen, in welchem Subject und Prädicat ganz auseinanderfallen. Damit würde unſerem Denken, weil die Begriffe die feſten Formen und ihr Complexus auch die Veränderungen des Seins ausdrükken, die Verknüpfung beider mit einander fehlen, d. h. das die zeitliche Entwikkelung des Seins begreifende, das geſchichtliche Denken. Darum iſt es nothwendig die Begriffe auf die Urtheile zu beziehen, und ſo entſtehen Subjects- und Prädicatsbegriffe. Der andre Punkt iſt, daß jeder einzelne Begriff eine ſchwankende Dignität iſt zwiſchen höherem und niederem. Die Grenze nach der einen Seite iſt das einzelne Ding, der am meiſten beſondere Begriff, aber doch nicht abſolut, in ſofern wir im einzelnen Dinge verſchiedene Zuſtände unterſcheiden, die ſich zu dem Begriff deſſelben als untergeordnete verhalten. Die Grenze nach der andern Seite iſt die Einheit des Seins, das Sein als Subject, welches alle Prädicate in ſich ſchließt, der ſchlechthin allgemeinſte Begriff, dem nichts coordinirt, alles ſubordinirt iſt. An und für ſich betrachtet kann man danach die Begriffe nicht fixiren, denn ſie können ſowol allgemeine als beſondere ſein, aber in Beziehung auf ihr Vorkommen im wirklichen Denken werden ſie immer im Uebergange erſcheinen von der einen Denkgrenze zur andern. Und ſo giebt es Begriffe, welche ſich von der oberen Denkgrenze bewegen nach der unteren, und dann ſind ſie theils Theilungen eines höheren Begriffes in mehrere untergeordnete, theils Entgegenſezungen innerhalb deſſelben, und Begriffe, welche entſtehen durch Fortſchreitung vom niederen zum höheren, vom beſonderen zum allgemeinen. Beide Theilungen, als aus verſchiedenen Principien aus gemacht, müſſen ſich als Theilungen deſſelben Gegenſtandes kreuzen, d. h. die Subjectsbegriffe können durch die eine und durch die andre Bewegung entſtehen und ſo auch die Prädicatsbegriffe; oder umgekehrt, die Begriffe ſind theils ſolche, die durch das vom allgemeinen zum beſondern ſich bewegende Verfahren entſtehen, und dann entweder Subjects- oder Prädicatsbegriffe, theils ſolche, die durch das Fortſchreiten vom beſonderen zum allgemeinen werden, und dann entweder Subjects- oder Prädicatsbegriffe. Die erſte Theilungsform empfiehlt ſich aber mehr, weil wir auch die Regeln für die Eintheilsbildung ſuchen wollen.

Nun wiederholt ſich unſere frühere Frage und lautet ſo, Wo kann der Irrthum entſtehen, wenn uns Subjectsbegriffe entſtehen auf die eine oder die andre Art, und wo, wenn Prädicatsbegriffe? Das iſt aber doch nur die negative Seite. Die poſitive iſt die, daß jeder Begriff, der nicht in Bezug auf einen früheren entſteht, nur kann angeſehen werden entweder als proviſoriſche Annahme, oder als freie Sezung. So iſt alſo die Frage von dieſer Seite, Wo kann der Irrthum entſtehen, wenn ein ſo oder ſo geſezter

4. Der Irrthum iſt ſchon möglich, indem etwas als Subjectsbegriff *) oder als Ding **) geſezt wird. LXIV.

Subjects- oder Prädicatsbegriff entweder eine proviſoriſche Annahme oder eine freie Sezung iſt?

*) Prädicatsbegriff.

**) Vorleſ. Da wir es hier mit der Beziehung der Begriffe auf das eigentliche Urtheil zu thun haben, und dieſes in dem Wiſſen um das thatſächliche Sein ausſchließlich verſirt: ſo führt uns das auf die Acte der Begriffsbildung, worin die organiſche Affection das erſte iſt, alſo auf die Acte der Wahrnehmung. Denken wir uns nun die Subjectbegriffsbildung: ſo wird aus der Unendlichkeit des Raums ein beſtimmtes ausgeſondert und geſezt, was nur möglich iſt durch eine Reihe von Urtheilen, die das ſo ausgeſonderte näher beſtimmen. Der allgemeine Ausdrukk für dieſes Etwas iſt Ding, was alſo nur im Gebiet des thatſächlichen ſeine Geltung hat. Wird nun das Ding durch eine Reihe von Urtheilen näher beſtimmt: ſo iſt es für dieſe Reihe, die Prädicatsbegriffe zu demſelben hinzubringt, das ſich gleich bleibende Subject als das Eine, an welchem die Prädicatsbegriffe das verſchiedene ſind. So ſind alſo die Subjectsbegriffe ſolche, durch welche Dinge als beſtimmte Einheiten geſezt werden, Prädicatsbegriffe ſolche, durch welche verſchiedenes überhaupt an den Dingen als Einheiten geſezt wird. Das verſchiedene aber iſt hier auf dem Gebiete der Wahrnehmung die Zeiterfüllung, d. h. das Nacheinander. Nun kann was im gedachten als nacheinander geſezt iſt, im Sein als gleichzeitig geſezt ſein, und dann würde das Ding bei der nähern Beſtimmung durch die Urtheile Gegenſtand einer Analyſe; aber es kann auch was im Denken als nacheinander geſezt iſt, auch im Sein ein Nacheinander ſein. Da haben wir alſo zwei Claſſen von Prädicatsbegriffen, die eine das in dem Subject gleichzeitige, die andre das in ihm nicht gleichzeitige, d. h. ſeine Veränderungen ausſagend. Die erſten ſagen nur was im Subject enthalten iſt (uneigentliche Urtheile), die andern (eigentliche) das in ihm ſeiende und nicht ſeiende d. h. an ihm werdende aus, mithin ſolches, was ihm nicht allein zugeſchrieben werden kann. Dieſe Negation findet aber ihre Ergänzung darin, daß die eigentlichen Urtheile, mit denen wir es hier allein zu thun haben, dem Zuſammenſein des geſchiedenen Seins angehören. Die Prädicatsbegriffe ſind alſo Ausſagen über das Zuſammenſein. Dieſes aber zerfällt in Activität und Paſſivität; die Prädicatsbegriffe ſind alſo Action und Paſſion des Subjects, Thun oder Leiden, wie der Subjectbegriff Ding.

Offenbar iſt nun hier der erſte mögliche Irrthum, wenn als Subject geſezt wird, was als Prädicat, oder wenn als Ding, was als Action oder Paſſion geſezt ſein ſollte. So hat man oft erſt etwas als

Auf wiſſenſchaftlichem Gebiet Wärme als Stoff und als Action. Beides hebt einander auf. Auf dem gewöhnlichen Es gewittert und Es iſt ein Gewitter. Schwanken zwiſchen beiden.

LXV. 5. Jede urſprüngliche Auffaſſung muß die reine Indifferenz zwiſchen beiden ſein, und zu der muß zurükkgekehrt werden als zur irrthumsfreien.

a. Dies folgt ſchon, da ſie noch weiter zurükkliegt als das Schwanken. Aber ſie iſt uns ſo mit Bewußtſein nicht gegeben. Da nun aber die Ausbiegung auf eine Seite falſch ſein kann: ſo muß man auf den Punkt jenſeit des Irrthums zurükkkehren.

b. Die indifferente Auffaſſung iſt irrthumsfrei, denn ſie iſt nur der Ausdrukk der Beziehung der chaotiſchen Mannigfaltigkeit als des theilbaren auf die Intelligenz als Ort der Ideen. Hiebei iſt nun kein anderer Irrthum möglich, als daß man etwas nähme, was keine Einheit iſt, was aber faſt ein Fehler des Organes ſein müßte.

6. Kanon. Als Ergänzung der Unſicherheit muß man zu der Entſcheidung, die man in der Ueberlieferung findet, hypothetiſch die entgegengeſezte annehmen *).

Dieſer Kanon iſt für das wiſſenſchaftliche Denken berechnet.

Ding, dann als Action geſezt. Früher z. B. nahm man Wärme an, jezt dagegen ſagt man, warmſein iſt Action, kaltſein das Aufgehobenhaben derſelben. Und im gemeinen Leben denkt man ſich oft ein und daſſelbe zugleich als Ding und als Action, z. B. Gewitter, es gewittert. In jenem Fall iſt ein ausgeſprochener Gegenſaz, eins hebt das andere auf, in dieſem iſt ein ſolcher Gegenſaz erſt im Werden. Iſt nun der Gegenſaz geworden: ſo fragt ſich, Giebt es nicht jenſeit deſſelben einen Punkt der Indifferenz?

*) Vorleſ. Wenn alſo ein Gegenſtand in der Ueberlieferung als ein Subjectsbegriff aufgefaßt iſt: ſo muß man als freie Sezung die entgegengeſezte Auffaſſung, nämlich als Prädicatsbegriff ſezen, um im weitern Verfolg an beide Vorausſezungen anknüpfen zu können. Bei Beobachtung dieſes Kanons wären viele Veränderungen in der Wiſſenſchaft unterblie-

denn zumal ein Begriff als erſtes Glied einer Reihe von Denkacten geſezt werden ſoll. — Er poſtulirt die Beobachtung und giebt alſo die Entſcheidung in die Hände der organiſchen Affection.

7. Es können auch beide Annahmen richtig ſein, nur jede auf einem anderen Gebiet. LXVI.

Was in der ſpeculativen Wiſſenſchaft als Action (z. B. der Animaliſation) gilt, das gilt in der empiriſchen Naturbeſchreibung als Ding. Aber man kann nicht ſagen, daß, weil das eine wahr, das andre falſch ſei. Hier alſo kommt die Entſcheidung aus einer Willensbeſtimmung *).

---

ben. Urſprünglich waren ſolche Annahmen auch nur freie Sezungen, was aber, weil ſie in die Ueberlieferung aufgenommen ſind, vergeſſen wurde, ſo daß der entgegengeſezten Auffaſſung nicht ihr Recht widerfuhr.

*) Vorleſ. Wenn wir nun auf den erſten Theil unſerer Unterſuchung zurükkgehen, wo geſagt war, daß jedem wirklichen Denken das tranſcendente zum Grunde liegen muß: ſo entſteht die Frage, ob jenſeit dieſes Punktes der indifferenten Auffaſſung noch ein anderer iſt, der zwiſchen dieſen und das tranſcendente fällt. Einen ſolchen Punkt aber giebt es wirklich, denn wir müſſen ja ſchon vor aller Begriffsbildung annehmen die Gegenwart der Intelligenz als lebendigen Impuls und die chaotiſch erfüllten Organe als Receptivität. Ohne dies beides iſt keine Begriffsbildung möglich; denn das Erfülltſein der Sinne an ſich hat keine Richtung auf die Ausſcheidung eines einzelnen, es iſt bloß Moment des erfüllten Selbſtbewußtſeins als Luſt oder Unluſt, und das Denkenwollen an ſich ohne jenes iſt bloße innere Agilität. Demnach iſt das Geſammterfülltſein der Sinne der Anfangspunkt für die Entwikkelung des ganzen Syſtems der Begriffe, aber nur wo die organiſche Function das Uebergewicht hat; alles Sezen eines einzelnen hängt zuſammen mit dem urſprünglichen Bezogenſein der Sinne auf die Intelligenz, und ſo oft ein einzelnes geſezt wird in der Indifferenz gegen beide Arten der Begriffsbildung: ſo liegt darin ein Impuls zur weiteren Entwikkelung des Denkens. Darin haben wir alſo eine urſprüngliche Repräſentation des tranſcendenten, wie es nämlich in das wirkliche Denken übergeht. —

Gehen wir nun von der indifferenten Auffaſſung aus einen Schritt weiter und denken uns von da eine Entwikkelung einer Reihe von Denkacten unter der einen oder unter der andern Form: ſo kommen wir gleich auf unſer anderes Theilungsprincip vom Schwanken aus zwiſchen

LXVII. 8. Der Irrthum kann anfangen, indem der Begriff zu groß geſezt wird oder zu klein.

Dies gilt nicht nur den Prädicatsbegriffen, welche als ſolche das Mehr oder Minder weſentlich in ſich tragen, ſondern auch den Subjectsbegriffen *). Sie können zu klein ſein, wenn man was nur zufällige Zuſtände ſind als feſte Formen ſezt. Zu groß wenn man Art oder Gattung überſpringt, iſt weniger unmittelbar ein Irrthum, aber doch eine Neigung alles dazwiſchen in chaotiſcher Mannigfaltigkeit zu laſſen.

---

dem allgemeinen und beſonderen. Wie verhält ſich nun der daraus gefundene Gegenſaz zu dem zwiſchen Subjects- und Prädicatsbegriff? Offenbar kann derſelbe Gegenſtand auf beide Weiſen gedacht werden. Geht der Begriff Thier wäre uns durch Abſteigen entſtanden, iſt er nun ein Ding? Nein, ſondern das ſind die einzelnen Exemplare. Also iſt er Action. Zur Action gehört aber die Beſtimmung des andern, worin ſie iſt; d. h. der Prädicatsbegriff iſt auf einen Subjectsbegriff zu beziehen. Auf welchen in dieſem Falle? Offenbar auf den des Lebens. So kann man alſo ſagen, Thier iſt eine einzelne Action des Lebens. Nun aber giebt es ein anderes Gebiet, wo wir daſſelbe ſezen unter die Form Ding, nämlich das Gebiet der Naturbeſchreibung, auf welchem wir alles als Ding ſezen. Es giebt alſo ein Sezen deſſelben Gegenſtandes als Subjects- und als Prädicatsbegriff, ohne daß eins das andre aufhebt; denn es iſt eben ſo wahr, daß es Ding, als daß es Zuſtand des Lebens iſt. Das erſtere Sezen iſt die empiriſche, das andere die naturwiſſenſchaftliche Anſicht der Sache, und der Irrthum iſt bleß im Ausſchließen der einen oder der andern.

Die ganze Behauptung beruht auf dem Saz, daß die Geſammtheit des uns gegebenen Seins mit dem in der Intelligenz liegenden Syſtem von Begriffen identiſch ſei. Leugnet man dies: ſo kommt man zum poſitiven Skepticismus, der die Richtung auf das Wiſſen ſelbſt aufhebt. Sezt man es aber voraus: ſo muß was als Gegenſtand des ſpeculativen Denkens geſezt wird, auch in das empiriſche, und was empiriſch entwikkelt wird, auch in das ſpeculative Gebiet gehören. Die Geſammtheit der Kräfte ſtellt ſich dar in der Geſammtheit der Erſcheinungen, und dieſe weiſt auf jene zurükk; alſo ſind auch Wiſſenſchaft und Erfahrung nicht von einander zu ſondern, nicht die eine für Wahrheit, die andre für Schein, die eine für höheres die andere für niederes zu erklären. — Iſt nun aber dies noch irrthumsfrei, wo fängt der Irrthum an? Siehe LXVII.

*) Hier wird in den Vorleſ. entwikkelt, was oben im §. 251.

Auch dieſer Irrthum iſt aber nur an der Wahrheit, weil das Werden des Schema zugleich mit der einzelnen Vorſtellung ſchon Wahrheit iſt *). Nehmen wir die richtigen und die unrichtigen Bildungen zuſammen: ſo iſt zu wenig weggelaſſen und zu viel. Das urſprünglich indifferente zwiſchen beiden iſt alſo die Verſchiebbarkeit ſelbſt verſchiebbar zu ſezen, und ſo iſt darin der ganze fließende Gegenſaz mitgeſezt, und alſo die Affection auf das ganze Begriffsſyſtem bezogen **).

9. Der Irrthum entſteht nur, wenn entweder LXV.
die Empfindung mitwirkt, oder ein praktiſches Intereſſe.

Aus dem reinen Impuls der Idee des Wiſſens kann er nicht hervorgehen, denn dieſer müßte das angemeſſene hervorbringen. Die zu viele Merkmale mit aufnehmende Abweichung hat ihren Grund in dem Intereſſe an ſubjectiven Affectionen und

*) Hier geben die Vorleſungen was oben der §. 260. Vergl. unten LXXIV, 19.

**) Vorleſ. Was iſt die Wahrheit, woran hier der Irrthum ſich findet? Das wahre an allen ſolchen Operationen iſt, daß mit dem einzelnen Bilde (Vorſtellung, die in lauter von der organiſchen Affection herrührenden Elementen feſtgehalten wird) zugleich das allgemeine (Vorſtellung, die zwar alle die Elemente der organiſchen Affection, welche in die einzelne Vorſtellung eingegangen ſind, feſthalten will, aber ſo, daß als veränderlich geſezt wird was im einzelnen Bilde beſtimmt war) ſich geſtaltet; alſo die Richtung auf das allgemeine. Der Irrthum iſt nur die unrichtige Anwendung der Regel, die Regel ſelbſt aber iſt richtig. Die einzelne Vorſtellung haftet allemal an dem organiſchen Eindrukk. Daran aber kann der Zuſammenhang zwiſchen dieſer und der allgemeinen nicht haften, weil die leztere gerade ein Hinwegſehen von jenem erſten Anfang verlangt. Dies geſchieht auch im Irrthum. Wer z. B. zu wenig vom einzelnen Bilde wegläßt bei der Bildung des allgemeinen, ſezt das veränderliche, aber als ein Minimum; wer zu viel überſpringt, ſezt auch das veränderliche, aber als ein Maximum. In beiden Fällen iſt alſo ſchon der Gegenſaz geſezt zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen, und ſo liegt der weſentliche Charakter der Begriffsbildung darin ausgedrükkt, denn es iſt die organiſche und die intellectuelle Seite darin repräſentirt. Es iſt die urſprüngliche Einheit beider Functionen in ihrem Verhältniß zum Sein ausgedrükkt, und das iſt die Wahrheit am Irrthum.

erscheint als Trägheit im Aufsteigen; die zu wenig aufnehmende erscheint als Uebereilung und hat ihren Grund in den Forderungen eines ihr dem Gegenstande nach verwandten praktischen Interesses, also Einfluß des bedingten Denkens.

LXIX. 10. Jede reine Begriffsbildung ist auch in allen gleich construirtes Denken; aber nicht jedes ungleich construirte ist auf gleiche Weise Irrthum.

Die erste kommt aber erst in der Vollendung des Gesammtwissens vor. Bis jezt ist alles ungleich construirt in den Sprachen, und auch noch innerhalb jeder haben in verschiedenen Zeiten und Kreisen die Wörter verschiedene Gebiete, und die Gegenstände verschiedene Zeichen.

Man kann dieses differente nur Irrthum nennen, wenn es das andre nicht anerkennt. Aber wohl muß man im großen hierauf den Kanon anwenden, daß das ganze Begriffbildungssystem einer Sprache nur als provisorische Annahme zu sezen ist.

Der Grund der Differenz ist Verschiedenheit in der Structur des Organismus und zugleich Verschiedenheit in der Art, wie die klimatische Natur die Gesammtheit des Seins repräsentirt.

11. Das aufsteigende Begriffbildungsverfahren muß vom Anfang des kunstmäßigen Denkens an beständig von einem kritischen Verfahren begleitet sein.

Nämlich um uns des identischen im differenten, und umgekehrt, bewußt zu werden, müssen wir eins mit dem andern vergleichen, und beides auch im andern unterscheiden.

Vor dem kunstmäßigen Denken kann das Bedürfniß nicht eintreten, sondern die Sprachüberlieferung ist die Gewißheit selbst; mit demselben aber ist die Aufgabe gestellt, Geographische und geschichtliche Auffassung alles Denkens über denselben Gegenstand.

12. Die Grenze des differenten Denkens iſt nur r Begriff Das Ding, und der Die Materie.

Erſter iſt nur das mit Wahrheit als Eins geſezte, lezter iſt ır das der verworrenen Mannigfaltigkeit der Affection. Der ;te iſt aber doch in der Indifferenz von Ding und Action, der le in der Anwendung in der Indifferenz zwiſchen Wahrheit ıd Irrthum.

13. Der Inductionsprozeß kann nicht als eine LXX. ltige Entwikkelung von ſeinem Anfang bis zu ſeinem ıde fortgehen.

Jedes aus der ſondernden Sezung entſtehende allgemeine ild kann nicht zu ſeiner völligen Beſtimmtheit gelangen ohne zwiſchen getretene Urtheilsbildung. — Aber da der Induc- nsprozeß erſt mit dem Wiſſen ſelbſt vollendet wird: ſo muß ch der Deductionsprozeß ſchon gleichzeitig mit ihm im Gange ſein.

Deduction.

14. Wenn die Deduction nicht warten kann bis r vollendeten Induction: ſo muß ſie möglichſt gleich- itig mit ihr anfangen.

Denn die gegebenen Inductionspunkte können wegen der atur des geſchichtlichen Verlaufes nicht ihrem Gewißheitswerthe ch gleichmäßig ſein. Daher wäre er theils einer ungleichen d eben deshalb nicht zu beherrſchenden Möglichkeit des Irr- ıms preisgegeben, theils willkührlich und deshalb kunſtlos.

15. Zu der ſondernden Sezung verhält ſich das LXXI. intreten des Gegenſazes zwiſchen Subject und Object r den Deductionsprozeß wie das Eintreten des Schema r den Inductionsprozeß.

Die chaotiſche Affection, in ſofern die Elemente des ſubjec- ıen und objectiven Bewußtſeins in ihr noch nicht geſchieden

sind, ist Repräsentant des gesammten Seins, und dieses ist zugleich der höchste Punkt, von welchem die Theilung ausgehen kann. In diesem nun ist das denkende noch mit eingeschlossen. Die sondernde Sezung scheidet das objective aus. Für den Inductionsprozeß geschieht hierdurch nichts, als daß das subjective in der Verworrenheit bleibt. Für den Deductionsprozeß aber wird dasselbe der Eintritt jenes Gegensazes, indem auf der einen Seite ein Außer sich sezen statt findet, auf der andern eine Beziehung auf die innerlich bleibende Denkfunction oder auf das Ich als denkendes.

Anmerk. Die Repräsentation ist nicht als eine im Bewußtsein gegebene zu denken, weder am Anfang des Denkens überhaupt noch auch bei jedem Erwachen ꝛc., sondern uns entsteht nur dieser Gehalt, aber als ein wahrer, wenn wir vom Interesse des kunstmäßigen Denkens aus auf dieses Element zurükksehen.

Anmerk. Ist nun dieser Gegensaz Denkendes und gedachtes aufgenommen: so wird das einzelne gesezte Ding = einzelnes organisch einwirkendes. Was mithin für den Inductionsprozeß der übereilteste Sprung wäre, das wird, auf die Deduction bezogen, die erste Anwendung des höchsten Gegensazes, aber vor allen weiteren Theilungen. Und durch eben diese Beziehungsact wird auch die Denkthätigkeit ein Ich.

LXXII. **16. Der Gegensaz zwischen Subject und Object ist nicht ein einfacher von Action und Passion, sondern die entgegengesezte Identität von beiden.**

Das gesezte ist als gedachtes d. h. idealiter passiv, aber als auf die Organe eingewirkt habend d. h. realiter activ gesezt. Das denkende als Ich (Anmerk. 1.) ist afficirt, d. h. realiter (Anmerk. 2.) passiv, aber als denkend nicht nur, sondern weil es sich zugleich als wollend weiß (Anmerk. 3.), durchaus idealiter activ gesezt *).

*) Vorles. Der Gegensaz des Objects und Subjects, sofern er das Sein theilt, beruht auf dem Zustand der geöffneten und erfüllten Sinne. Das Erfülltsein der Sinne ist als Passivität gegeben, denn wir schreiben diesen Zustand dem Sein außer uns zu. Aber das Wissenwollen, welches

Anmerk. 1. Denn nur im zeiterfüllenden Moment kommt es so vor; als Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens als Impuls in sich tragend ist es rein activ, weil es so ideal allein ist. Indem es aber als Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird: so gehen die für den Inductionsprozeß nur übersehenen Empfindungszustände in Selbstbewußtsein über. Eben so ist das gesezte nur in Bezug auf den Denkprozeß passiv; als afficirend und als Träger des geschiedenen Seins ist es rein activ, weil es so real allein ist.

Anmerk. 2. Nämlich im Zusammensein ist es auch realiter activ,

---

in diesem Acte auch liegt, ist immer zugleich mit da und bringt das Geöffnetsein der Sinne hervor. Also ist das objective in dem Erfülltsein der Sinne, das subjective in der Richtung auf das Wissen enthalten, was der eigentliche Gehalt dieses Gegensazes ist. Man kann also sagen, Das Subject ist eben sowol passiv als activ; passiv, sofern vom Äußeruns afficirt, activ, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso, Das Object ist activ, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subject in seinem Zusammensein mit dem gesammten Sein afficirt; passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunction in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Activität des Objects ausmacht, das reale, was die Passivität, das ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objects. Der Begriff des Subjects ist dieselbe Identität, aber hier ist das ideale die Activität und das reale die Passivität. Betrachten wir dieselben Momente auf der Seite des aufsteigenden Begriffbildungsprozesses: so geht das Subject, während sein Bestimmtwerden unbeachtet bleibt, lediglich in der Operation auf, das einzelne Bild als ein allgemeines zu sezen. Hier auf der Seite des absteigenden Prozesses bekommt es nun wieder seine Stelle, so daß mit dem einzelnen Bild, dem Object, zugleich das Subject, das Ich wird. Soll dieses aber nicht bloße Passivität bleiben: so muß es zugleich als Activität gedacht werden, was wie gesagt in dem Sichöffnen der Sinne geschieht, denn das ist freie Thätigkeit des Subjects und geht von der Idee des Wissens aus. So wird also das Selbstbewußtsein als einzelnes Ich nur unter der Form der Identität der freien Thätigkeit und des Bestimmtwerdens von einem andern, und das ist zugleich das ethische Subject, d. h. das Subject einer Stätigkeit freier Bewegung, und das physische Subject, d. h. das in dem lebendigen Zusammensein mit dem ganzen gesezte einzelne Sein. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominirenden Gegensaz die Identität des idealen und realen, aber mit umgekehrtem Uebergewicht der Activität und Passivität. Das ist der oberste Gegensaz, aus welchem nachher wieder weiter getheilt werden soll.

theils als bloß leibliches, das nicht hieher gehört, theils als vom Wollen aus afficirend. Und als erste solche Affection ist nun anzusehen das (activ gedachte) Oeffnen der Sinne als das Einströmen der Einwirkungen des Aeußerseins bedingend.

Anmerk. 3. Als Ich weiß es sich sogleich auch wollend, sofern auch der erste Moment nur ist als ein beschlossenes; er ist aber nur beschlossen durch den Uebergang, und in diesem ist das Ich auch wollend.

LXXIII. **17. Von diesem Gegensaze aus entsteht als freie Sezung ein zwiefaches Verfahren, nämlich alles auf die Seite des Lebens zu versuchen und alles auf die Seite des Mechanismus *).**

---

*) Vorles. Folgerung aus LXXII. Es können von diesem Punkte aus zwei abweichende Richtungen entstehen. Auf der einen Seite die Richtung alles objective zugleich als das subjective zu sezen, d. h. überall die ideale Activität mitzusezen. Das ist die alles beleben wollende Richtung. Sie ist den Kindern eigen, der erste Versuch, eine weitere Theilung vorzunehmen von der im Bewußtsein noch gar nicht gegebenen Untheilung. Die Activität des idealen ist eigentlich das wesentliche im Begriff des Lebens; die Nullität des idealen ist der Begriff des Todes. Die Richtung ist also mit Recht als eine solche bezeichnet, die darauf ausgehe die Gesammtheit des Seins als Leben zu sezen. Es wird dabei das Äußeruns als Action, d. h. als in Bewegung, gesezt und so mit dem Subject, das als solches activ und in Bewegung ist, identificirt. So wie nun bei erweiterter Urtheilsbildung sich zeigt, daß das sich bewegende ein bewegtes sein muß: so hört nachher der Grund der Identification auf und das Gebiet des Lebens verringert sich. Auf der andern Seite giebt es nun aber auch die entgegengesezte Richtung, die Activität des idealen, sofern darin der auf das Wissen gerichtete Impuls repräsentirt ist, allein als das Leben, alles übrige als Tod zu sezen. Das ist die Richtung keine freie Bewegung sondern nur eine aus dem Zusammensein entspringende d. h. Mechanismus anzunehmen. Die erste sieht außer vegetabilischem und animalischem Leben noch allgemeines Leben der Weltkörper, die zweite sieht dies alles als reinen Mechanismus an. Beide Richtungen als freie Sezungen rectificiren sich einander. —

Gehen wir darauf zurükk, daß der gesezmäßige Anfang dieser Methode der Begriffsbildung nur sein kann entweder nach Vollendung des aufsteigenden Verfahrens, was nicht möglich ist, oder gleich beim Anfang desselben, von wo aber kein stätiger Fortschritt ist: so führet das darauf Regeln des Verfahrens für diese Begriffsbildung zu suchen, und

Anmerk. 1. Denn nur im zeiterfüllenden Moment kommt es so vor; ls Träger des Begriffssystems und als die Idee des Wissens als Impuls i sich tragend ist es rein activ, weil es so ideal allein ist. Indem es aber ls Ich mit dem einzelnen Ding zugleich wird: so gehen die für den In- uctionsprozeß nur übersehenen Empfindungszustände in Selbstbewußtsein ber. Eben so ist das gesezte nur in Bezug auf den Denkprozeß passiv; ls afficirend und als Träger des geschiedenen Seins ist es rein activ, weil i so real allein ist.

Anmerk. 2. Nämlich im Zusammensein ist es auch realiter activ,

---

in diesem Acte auch liegt, ist immer zugleich mit da und bringt das Geöffnetsein der Sinne hervor. Also ist das objective in dem Erfülltsein der Sinne, das subjective in der Richtung auf das Wissen enthalten, was der eigentliche Gehalt dieses Gegensazes ist. Man kann also sagen, Das Subject ist eben sowol passiv als activ; passiv, sofern vom Äußeruns afficirt, activ, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso, Das Object ist activ, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subject in seinem Zusammensein mit dem gesammten Sein afficirt; passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunction in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Activität des Objects ausmacht, das reale, was die Passivität, das ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objects. Der Begriff des Subjects ist dieselbe Identität, aber hier ist das ideale die Activität und das reale die Passivität. Betrachten wir dieselben Momente auf der Seite des aufsteigenden Begriffbildungsprozesses: so geht das Subject, während sein Bestimmtwerden unbeachtet bleibt, lediglich in der Operation auf, das einzelne Bild als ein allgemeines zu sezen. Hier auf der Seite des absteigenden Prozesses bekommt es nun wieder seine Stelle, so daß mit dem einzelnen Bild, dem Object, zugleich das Subject, das Ich wird. Soll dieses aber nicht bloße Passivität bleiben: so muß es zugleich als Activität gedacht werden, was wie gesagt in dem Sichöffnen der Sinne geschieht, denn das ist freie Thätigkeit des Subjects und geht von der Idee des Wissens aus. So wird also das Selbstbewußtsein als einzelnes Ich nur unter der Form der Identität der freien Thätigkeit und des Bestimmtwerdens von einem andern, und das ist zugleich das ethische Subject, d. h. das Subject einer Stätigkeit freier Bewegung, und das physische Subject, d. h. das in dem lebendigen Zusammensein mit dem ganzen gesezte einzelne Sein. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominirenden Gegensaz die Identität des idealen und realen, aber mit umgekehrtem Uebergewicht der Activität und Passivität. Das ist der oberste Gegensaz, aus welchem nachher wieder weiter getheilt werden soll.

Anmerk. 2. Die ganze Thesis beruht darauf, daß wenn der Deductionsprozeß nach vollendeter Induction anfinge, wir auf dasselbe in umgekehrter Ordnung kommen müßten, und daß wo das empirisch producirte nicht durch den Deductionsprozeß erreicht wird, das zufällige gesezt ist. Dies aber ist immer ein Zeichen, daß wenn dies in Subjetsbegriffen vorkommt, auf Prädicatsbegriffe muß übergegangen werden, oder umgekehrt.

LXXIV. Anmerk. 3. Dies ist die Analogie mit dem nächsten Anfang. Die negativen Gegensäze aber zeigen sich als nicht dem reinen Wissen angehörig, weil sie die andre Seite ganz unvorbereitet zu künftiger Bearbeitung zurükklassen. Die einfachen aber, wie im ersten Anfang der einfache Gegensaz ideal und real die Einheit unseres Wesens aufgehoben hätte, lassen auch die Einheit des zu theilenden nicht erkennen *).

---

der der Idee des Wissens entsprechen: so wird den aufsteigenden Prozeß immer das Bewußtsein der Einseitigkeit begleiten. Der Impuls dies zu beendigen geht aber nicht allein von der Idee des Wissens aus, und so ist leicht Uebereilung möglich, nämlich daß das im aufsteigenden Prozeß gesezte zu schnell als Totalität gefaßt wird. Eben so leicht aber auch Trägheit, indem übersehen wird, was relativ abgeschlossen ist, wenn die Gewöhnung ihre Kraft übt. Nur der, in welchem der reine aus der Idee des Wissens ausgehende Impuls andere Motive nicht aufkommen läßt, wird auch dem Irrthum nicht ausgesezt sein.

*) Vorles. Zweite Forderung unserer Regel ist, So wie der erste Act der sondernden Sezung von Etwas einen doppelten Gegensaz, den des idealen und realen und den der Activität und Passivität enthält: so muß auch jeder Anfang des Deductionsprozesses die Duplicität des Gegensazes in sich schließen. Wollte man das Deductionsverfahren mit einem einfachen Gegensaz als Theilungsgrund beginnen und dabei zurükkgehen auf die erste Operation, den Gegensaz des Objects und Subjects: so könnte das nur der des idealen und realen sein. Dabei wäre aber die Einheit unseres Seins aufgehoben, in der die Identität des idealen und realen unmittelbar gegeben ist. Ist aber daraus die Regel herzuleiten, daß niemals mit einem einfachen Gegensaz begonnen werden darf? Unser eignes Sein ist darin Typus und es muß sich nachweisen lassen, daß überall, wo mit einem einfachen Gegensaz der Prozeß begonnen wird, dasselbe geschieht, d. h. die Einheit eines schon gegebenen aufgehoben wird. Denkt man sich z. B. a getheilt in b und c: so sezt das voraus, daß in a eine Beziehung auf b und c ist und vermöge dieser gemeinschaftlichen Beziehung auf a müssen auch b und c auf einander bezogen sein. Aber eben dieses Aufeinanderbezogensein würde durch die Theilung aufgehoben sein. Also muß noch eine andre Theilung hinzugenommen werden, um dieses mit auszudrükken, so daß eine doppelte

19. Das als durch zuſammengeſezte Entgegenezung theilbar geſezte iſt gegenüber dem Schema, Formel; die Vereinigung von beiden iſt Begriff m engern Sinn.

Der Unterſchied war nicht eher deutlich zu machen, als nachem beide Formen des Begriffs im weiteſten Sinne nachgewieen werden konnten. Auch das Schema wird nur Begriff im ngern Sinn, wenn es zugleich als ein durch Entgegenſezung heilbares aufgefaßt wird.

In dieſem Begriff im engern Sinn repräſentirt ſich nun rſt die Idee des Wiſſens, indem das Schema das durch die eale Action des Seins gegebene, die Formel das durch die deale Action des Geiſtes gegebene iſt und beides nun identifirt wird *).

Entgegenſezung entſteht. Schlimmer, als durch einen einfachen iſt es noch, wenn man durch einen negativen Gegenſaz theilt. Wollte man z. B. eine Theorie über muſikaliſche Inſtrumente aufſtellen und ſie eintheilen in blaſende und nicht blaſende: ſo iſt das lezte Glied eigentlich nichts als eine leere Stelle. Nun weiß man freilich aus dem Inductionsverfahren, daß es noch Saiteninſtrumente giebt; aber da das Verhältniß dieſer zu den Blasinſtrumenten nicht gewußt iſt: ſo bleibt man bloß bei dem negativen ſtehen. Wollte man hier eine vollſtändige Theilung machen: ſo müßte man auf den Begriff des muſikaliſchen Inſtrumentes zurükkgehen, und das führte auf das Weſen des gemeſſenen Tones. Dieſer iſt aber Identität von ſchwingendem Körper und bewegter Luft; und dabei läßt ſich nun ſogleich ein doppelter Gegenſaz aufſtellen. Denn eine ſolche Identität iſt nie eine reine, ſondern auf der einen und der andern Seite iſt Priorität. Iſt die Luft das primitiv bewegte: ſo iſt das das eine; iſt der Körper das primitiv bewegte: ſo iſt das das andre. Man ſieht hier, daß man eben ſo gut mit dem Inductions- wie mit dem Deductionsprozeß anfangen kann, aber man muß auch immer von dem einen auf den andern zurükkgehen. Erſt in der Vereinigung beider iſt die volle Realiſation der Idee des Wiſſens.

*) Vorleſ. Das was aus dem einſeitigen aufſteigenden Prozeß als geſezte Einheit hervorgegangen iſt, nennen wir Begriff im weitern Sinne, und um das allgemeine vom einzelnen zu unterſcheiden, bezeichnen wir dieſes mit dem Ausdrukk Bild, jenes durch Schema. Was durch den abſteigenden Prozeß geſezt iſt, nennen wir Begriff im engeren

LXXV. **20. Der Deductionsprozeß kann auch angeſehen werden als unmittelbar vor dem Inductionsprozeß beginnend und dieſen bedingend.**

Nämlich wir ſezten die ſondernde Sezung als bedingt durch Erfülltſein der geöffneten Sinne, und dieſe wurde dann Gegenſezung von Subject und Object. Denken wir uns das Oeffnen als freie That: ſo geht ſie nur von dem Impuls der Idee aus, und im Oeffnen und Erfüllen iſt ſchon der Gegenſaz aber als Action aufgeſtellt, indem das Verhältniß der Sinne zum äußern Sein beſtimmt wird durch die ideale Action, und dann in der Sezung die reale Action beſtimmend wirkt auf die Sonderung. Denn wir ſondern ſo wie wir afficirt ſind.

Der ſo begonnene Prozeß hat überwiegend das ethiſche Gebiet unter ſich; der nach dem Inductionsprozeß beginnende das phyſiſche. Denn in dem erſten iſt die Selbſtthätigkeit der Intelligenz geſezt vor dem empiriſchen Ich rein von der Idee aus. Die Idee des guten kann nur von hier aus gefunden werden, nicht aber auf ein Schema zurükkgeführt. Wogegen das phyſiſche immer gleich muß auf ein Schema zurükkgeführt werden können. Z. B. Humboldts geballte und freie Materie iſt Raumerfüllung in Bezug auf Einen Punkt zurükkführbar auf das Schema der Contraction und Raumerfüllung in Bezug Alle Punkte zurükk auf Expanſion. Auch dies bleibt als oberſte Theilung hypothetiſch, aber doch bei weitem nicht ſo, als wenn die Idee des guten von der Wahrnehmung aus als ethiſches Princip ſoll ge-

---

Sinne. Stellt man es dem Schema gegenüber: ſo iſt es Formel. So ſind z. B. jene beiden allgemeinen Vorſtellungen von Saiten- und Blaſeinſtrumenten, die uns aus der Beobachtung entſtanden ſind, ein allgemeines Bild. Wenn man dagegen durch einen Deductionsprozeß beides zu beſtimmen ſucht: ſo iſt was man erhält eine Formel. Beziehet man beides auf einander und führt eins auf das andre zurükk: ſo hat man den Begriff im engern Sinn, worin ſich beide Prozeſſe begegnen und der dadurch erſt die Idee des Wiſſens vollſtändig realiſirt.

gestellt werden. Denn dies geräth so individuell, daß man es dem Gutfinden eines jeden überlassen muß es anzuerkennen.

21. Die Säze in 18. und 19. (**LXXIII.** und **LXXIV.**) gelten von Subjectsbegriffen und von Prädicatsbegriffen, von jedem auf seine Weise. L)

Wegen der Relativität des Gegensazes geht auch eins ins andre über. Bei Subjectsbegriffen liegt oft der Theilungsgrund in den Actionen, so daß der Complexus derselben getheilt wird. Bei Prädicatsbegriffen werden oft die Subjecte getheilt, in denen sie gesezt werden können *).

---

*) Vorles. Für beide, für Subjects- und Prädicatsbegriffe, gilt der aufgestellte Kanon. Zuerst daß jeder Deductionsprozeß nur in der Mitte an einem beliebigen Punkte anfangend auf ein durch den Inductionsprozeß gewordenes zurükkgeht. Z. B. die vorhin aufgestellten Begriffe von Contraction und Expansion sind offenbar Prädicatsbegriffe; aber sie sind schon durch die Wahrnehmung gegeben, ohne welches auch ein weiterer Fortschritt damit nur als Spiel der Fantasie erscheinen könnte. Dasselbe gilt auch von den Subjectsbegriffen. Auch da muß jeder Anfangspunkt für das herabsteigende Verfahren zugleich an einem substantiellen Schema nachgewiesen werden können. Legte man z. B. den Begriff des animalischen Lebens zum Grunde und wollte nun von da aus weiter theilen: so kann das nur geschehen auf allgemeingültige Weise, wenn auf das durch die Wahrnehmung gegebene zurükkgegangen wird. Es ist in diesem Falle schwer den allgemeinen Charakter des animalischen Lebens zu fassen, weil so große Differenzen darunter gefaßt werden müssen. Aber eben so schwer ist es auch bei dem andern Verfahren und es wird dies immer den Charakter an sich tragen, der überhaupt dem Deductionsprozesse auf der Seite der Natur eigen ist, nämlich daß er unter der Potenz des Inductionsprozesses steht. Bedenkt man auch, wie schwankend alle speculativen Theorien über die Natur sind und welche Fortschritte das Wissen um die Natur durch die entgegengesezte Verfahrungsweise gemacht hat: so bewährt sich auch dadurch die Wahrheit des aufgestellten.

Wir müssen aber auch die andere Seite der Regel, nämlich daß jeder Anfang des herabsteigenden Verfahrens eine doppelte Entgegensezung sein muß, auf beiderlei Begriffe anwenden. Ein Hauptpunkt ist, daß beide nicht mit einander verwechselt werden. Beispiel. Sehr oft ist auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Gegensaz von Geisterwelt und Körperwelt gemacht, und doch ist er ganz falsch, denn es soll offenbar das-

22. Kein Begriff iſt eher beſtimmt geſezt als m
ſeiner Quantität zugleich.

Das Mehr und Minder der Prädicatsbegriffe iſt die inte
ſive Quantität, welche in den Subjectsbegriffen nur in ſofe
ſein kann, als man ſie auf Actionen zurükkführt. Die intenſi
Quantität wird aber nur beſtimmt, wenn man ſie auf einen r
lativen Gegenſaz zurükkführt *). NB. Dieſer Saz ſcheint zu
lich mehr dem Inductionsprozeß anzugehören, aber er affizi
auch ſchon die Aufſtellung der Formeln.

23. Kritiſches Verfahren iſt vorzüglich nöthig
wo eine Begriffsbildung aus verkehrlichen oder polemiſchen Geſichtspunkten gemacht iſt.

Davon iſt die Geſchichte der Wiſſenſchaft ſo voll, daß *man die* Beiſpiele aus allen Zweigen nehmen kann **). Vgl. 72. (d.h. §. 301.)

---

durch eine Theilung des Begriffs Welt ausgeſprochen werden. Der Begriff Welt iſt aber eine Einheit ſchlechthin. Wenn es eine Welt gäbe, d. h. alſo ein abgeſchloſſenes Syſtem des Seins, welche rein körperlich wäre, und eine andre, welche rein geiſtig wäre: ſo wäre damit die Einheit aufgehoben. Sieht man alſo beide als Subjectsbegriffe an: ſo iſt die Theilung falſch; aber ſie wird richtig, wenn man ſie als Prädicatsbegriffe betrachtet. Denn es giebt allerdings körperliche und geiſtige Actionen.

*) Vorleſ. Wir haben ſchon geſehen, daß die Prädicatsbegriffe den Unterſchied des Grades zulaſſen und die Subjectsbegriffe einer Differenz der Ausdehnung fähig ſind. Da aber der Gegenſaz zwiſchen beiden nur ein relativer iſt: ſo muß man auch in den Subjectsbegriffen den Unterſchied des Mehr und Minder ſezen. Z. B. Wie ſelten oder wie häufig ein Ding auf der Erde vorkommt, ändert nicht den Begriff davon, aber es iſt, wenn man es in Beziehung zur Gattung denkt, ein Mehr und Minder in der Productivität derſelben.

**) Vorleſ. Man denke nur an die politiſchen und religiöſen Parteinamen, z. B. Liberalismus, Ariſtokratismus, Myſticismus: ſo iſt klar, daß hier eine ſolche Verwirrung herrſcht, daß man erſt das ganze Syſtem der Terminologie ausrotten müßte, wenn man ſie aufheben wollte.

Theorie der Urtheilsbildung.

1. Alle eigentliche Urtheilsbildung liegt zwiſchen LXXVI
egen die Begriffsbildung indifferenten Anfangspunk-
:n und einem die Grenze dieſer Denkform bildenden
bſoluten Urtheil.

a. Indifferent mit der ſondernden Sezung von etwas iſt
er einfache Gebrauch des imperſ. Verbums in der Formel
B. Da glänzt's *). Indifferent mit der Entgegenſezung
es Subjects und Objects in Oeffnung und Erfüllung der Sinne
t das Urtheil Ich habe das erfahren, welches die That-
ıche des Bewußtſeins ausſagt **).

---

*) Vorleſ. Auch hier, wo wir es aber nur mit dem eigentlichen Urtheil zu thun haben, zuerſt der Anfang zu ſuchen.

Der erſte Moment der organiſchen Affection iſt ein Indifferenzpunkt, woran ſich auf gleiche Weiſe Begriffs- und Urtheilsbildung anknüpfen kann. Wir haben den Anfang der Begriffsbildung ſo dargeſtellt, daß aus der verworrenen Mannigfaltigkeit der organiſchen Affection ein begrenztes geſezt wird. Fragt man, wodurch dieſes als ein beſonderes geſezt wird: ſo liegt die Einheit der organiſchen Affection zum Grunde. Es würde dies alſo unter der Form des Subjectsbegriffes gefaßt werden müſſen. Z. B. wenn man in einem dunkeln Raum einen kleinern hellen ſieht: ſo ſagt man, Da iſt etwas helles. Aber man kann auch ſagen, Da glänzt's; und das wäre ein Prädicatsbegriff, auf welchen das beſtimmte Erfülltſein des Sinnes in dieſer Richtung ausgeht. Die Beſtimmung des Subjects iſt dann unterlaſſen, aber die Form des Urtheils gegeben. Man ſieht alſo, daß an dieſem erſten Moment ſich eben ſo Begriffs- wie Urtheilsbildung anſchließt, leztere alſo in ihrem Anfange in der Indifferenz iſt mit der Begriffsbildung.

**) Vorleſ. Daſſelbe zeigt ſich auch, wenn wir auf die andere Seite der entſtehenden Begriffsbildung ſehen. Da iſt in dem Moment des geöffneten und erfüllten Sinnes (LXXII.) eine doppelte Entgegenſezung, welche für das abſteigende Verfahren zur Baſis dient. Hier iſt nun gleich ein Urtheil. Nämlich das denkende, als Subſtrat der Intelligenz, und die Geſammtheit des außer demſelben ſeienden werden einander entgegengeſezt. Das gemeinſchaftliche, worauf ſich beide beziehen, iſt das Erfülltſein der Sinne, welches eben ſo ſehr von der Intelligenz ausgeht als es eine Wirkung des Außer uns iſt. Darin haben wir alſo die Geſammtheit des Zuſammenſeins, wie ſie der Idee des Wiſſens

22. **Kein Begriff ist eher bestimmt gesezt als mit seiner Quantität zugleich.**

Das Mehr und Minder der Prädicatsbegriffe ist die intensive Quantität, welche in den Subjectsbegriffen nur in sofern sein kann, als man sie auf Actionen zurükkführt. Die intensive Quantität wird aber nur bestimmt, wenn man sie auf einen relativen Gegensaz zurükkführt *). NB. Dieser Saz scheint freilich mehr dem Inductionsprozeß anzugehören, aber er afficirt auch schon die Aufstellung der Formeln.

23. **Kritisches Verfahren ist vorzüglich nöthig, wo eine Begriffsbildung aus verkehrlichen oder polemischen Gesichtspunkten gemacht ist.**

Davon ist die Geschichte der Wissenschaft so voll, daß man die Beispiele aus allen Zweigen nehmen kann **). Vgl. 72. (d. h. §. 301.)

---

durch eine Theilung des Begriffs Welt ausgesprochen werden. Der Begriff Welt ist aber eine Einheit schlechthin. Wenn es eine Welt gibt, d. h. also ein abgeschlossenes System des Seins, welche rein körperlich wäre, und eine andre, welche rein geistig wäre: so wäre damit die Einheit aufgehoben. Sieht man also beide als Subjectsbegriffe an: so ist die Theilung falsch; aber sie wird richtig, wenn man sie als Prädicatsbegriffe betrachtet. Denn es giebt allerdings körperliche und geistige Actionen.

*) Vorles. Wir haben schon gesehen, daß die Prädicatsbegriffe den Unterschied des Grades zulassen und die Subjectsbegriffe einer Differenz der Ausdehnung fähig sind. Da aber der Gegensaz zwischen beiden nur ein relativer ist: so muß man auch in den Subjectsbegriffen den Unterschied des Mehr und Minder sezen. Z. B. Wie selten oder wie häufig ein Ding auf der Erde vorkommt, ändert nicht den Begriff davon, aber es ist, wenn man es in Beziehung zur Gattung denkt, ein Mehr und Minder in der Productivität derselben.

**) Vorles. Man denke nur an die politischen und religiösen Parteinamen, z. B. Liberalismus, Aristokratismus, Mysticismus: so ist klar, daß hier eine solche Verwirrung herrscht, daß man erst das ganze System von Terminologie ausrotten müßte, wenn man sie aufheben wollte.

zum vollſtändigen (= der Erklärung) ſich zum Sein verhält.

Der Weg vom ſondernden Sezen eines Zuſtandes oder einer Action bis zum unvollſtändigen Urtheil (Schmelzen und das Eis ſchmilzt) iſt wie der Weg von der ſondernden Sezung von Etwas zum Bild und Schema. Das unvollſtändige Urtheil, ſofern es ein eigentliches iſt, läßt den zweiten Factor der vorausgeſezt werden muß, ſofern der Prädicatsbegriff nicht im Subjectsbegriff enthalten iſt) im chaotiſchen Zuſammenſein. Das vollſtändige Urtheil (das Eis ſchmilzt durch die Wärme) bildet aus zweien eine abgeſchloſſene Sphäre des Zuſammenſeins, und dieſe iſt hier eben ſo vollſtändig, als auf dem Begriffsgebiet die Erklärung.

5. Der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen iſt ein fließender, welcher für uns gar nicht in Betracht kommt.

Daſſelbe Urtheil (Eis ſchmilzt) kann ein analytiſches ſein, wenn das Entſtehen und Vergehen durch beſtimmte Temperaturverhältniſſe ſchon in den Begriff des Eiſes aufgenommen war, und ein ſynthetiſches, wenn noch nicht. Dies gilt aber auch von den vollſtändigen Urtheilen, wenn doch eine beſtimmte Sphäre des Zuſammenſeins unter einen Begriff auch gebracht werden kann, wie z. B. jedes Weltſyſtem ein ſolcher Begriff iſt. Dieſe Differenz ſagt alſo nur einen verſchiedenen Zuſtand der Begriffsbildung aus.

Anmerk. (die aber im Vortrage nicht vorgekommen iſt). Dies gilt auch von den mathematiſchen. Der Saz von den Winkeln im Dreiekk iſt nur ein analytiſcher, wenn in den Begriff eines Dreiekkes aufgenommen iſt die Entſtehung aus der Bewegung einer Linie vom Scheitel herab, dem freilich die andern einfachen Bewegungen müſſen vorangegangen ſein.

6. Da die vollſtändigen Urtheile als Zuſammenſezung aus zwei unvollſtändigen angeſehen werden kön- LXXIX

nen: so haben wir nur die Regeln für die unvollständigen zu suchen.

Denn die Zusammensezung fällt unter die Regeln der Verknüpfung. — Der Saz Die Wärme schmelzt das Eis ist zusammengesezt aus Die Wärme schmelzt und Das Eis schmilzt. Die Zusammensezung muß sich als Verknüpfung besonders legitimiren. Sonach haben wir es hier nur zu thun mit der Urtheilsbildung, wie sie aufgeht in die Begriffsbildung. Aber die Richtung auf das Zusammensein wird immer vorausgesezt.

7. In der ursprünglichen Beziehung der Thatsache auf ein Subject ist Irrthum möglich nur durch falsche Schäzung des organischen Eindrukks, der aber hier nicht in Rechnung kommt.

Der bedeutendste und allgemeinste Fall ist die Verwechslung der innern Organbewegung mit der äußeren = Visiren im weiteren Sinne des Worts. Eben so kann die Unkenntniß verursachen, daß das afficirende Sein in falscher Richtung gesucht wird.

Der Irrthum kommt hier nicht in Rechnung, weil wir die Ausgleichung durch die Gesammtwahrnehmung κοινὴ αἴσθησις schon voraussezen.

LXXX. 8. Wird nun das Prädicat bezogen auf die Identität zwischen einzelnem Bild und Schema: so ist Irrthum möglich, indem es auf ein mehr oder minder als richtig allgemeines Bild bezogen wird.

Das leztere ist nur Irrthum, in sofern die Fortschreitung gehemmt, d. h. in sofern ausschließend vom zu besonderen prädicirt wird.

Der Uebergang von Beziehung auf Bild zu der auf Schema ist der Uebergang vom einzelnen Urtheil zum allgemeinen

Dieſer Uebergang iſt ſchon im einzelnen; nicht in der Formel Cartouche bellt, wohl aber in der Formel Ein Hund bellt, in welcher ſchon Mehrere Hunde bellen der Möglichkeit nach implicite mitgeſezt iſt. Auch das beſondere Urtheil hat dieſe beiden Formen. Als Aggregat von Cartouche + Tyrus u. ſ. w. bellen iſt es Zuſammenziehung rein einzelner Urtheile. In der Form Einige Hunde bellen iſt es Uebergang zum allgemeinen und zugleich Ausdrukk von der Unſicherheit, ob das Prädicat der Gattung, oder nur einigen Arten gebühre.

9. Dieſe zwiefache Neigung iſt Sache des Charakters. Der eine geht auf das möglich größte, der andere auf das möglich ſicherſte, und beide müſſen einander ergänzen.

Auch das Streben nach Sicherheit muß ſeine Grenzen haben, ſonſt kommt, da man nie alle Exemplare vornehmen kann, kein allgemeines Urtheil, mithin auch kein Denken zu Stande. Das Beſtreben nach dem größten ebenfalls. Denn jedes zu groß iſt ein poſitiver Irrthum. Die Beobachter ſcheuen dieſes am meiſten; die Theoretiker, welche zum Deductionsverfahren eilen, geben ſich dieſem mit Leichtigkeit hin.

10. Erweiterte Urtheile ſind theils Zuſammenſezung von mehreren einzelnen, theils beſchränkte einzelne *). LXXXI

*) Vorleſ. Denkt man ſich ein einfaches Urtheil und verſucht, wie weit ein ſolches erweitert werden kann: ſo iſt man nur an die einfachen Elemente gewieſen. Es können alſo ſowol der Subjects- als der Prädicatsbegriff, oder auch beide zuſammen Zuwachs bekommen haben. Da nun aber das Urtheil als Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicat eine Einheit iſt: ſo können auch zwei ſolcher Einheiten zu Einem Urtheil verbunden werden. Das iſt alles, was über die einfache Form hinausgeht. Die erſte Art, wo die Elemente für ſich etwas hinzubekommen haben, nennen wir erweiterte, die andere, wo eigentlich zwei

Zuſammenziehungen, wenn dem Subjecte Nebenbeſtimmungen beigelegt werden, die ihm nur vermöge eines frühern Urtheils zukommen konnten; beſchränkte, ſofern ein Theil des Subjects außer der Nebenbeſtimmung liegt und alſo auch vom Prädicat ausgeſchloſſen bleibt. — Die Nebenbeſtimmung des Prädicats, deren urſprüngliche Form das Adverbium iſt, kann beim einzelnen Urtheil oft nur Zeitbeſtimmung ſein, Ortsbeſtimmung auch beim allgemeinen, und kann dann leicht für ein vollſtändiges gehalten werden, z. B. Das Eis ſchmilzt an der Sonne für Die Sonne ſchmelzt das Eis. Man muß ſich daher vor dem Excludiren hüten. — Die Gradbeſtimmung iſt immer Beſchränkung.

11. **Die bedingten Urtheile ſind zuſammengeſezte Urtheile, ſo daß das eine als Subjectsbegriff, das andre als Prädicatsbegriff geſezt iſt. So fallen ſie ganz unter die Regel der einfachen Urtheile.**

Die Formel Wenn a iſt: ſo iſt b iſt nur ſcheinbar zuſammengeſezt. Die wirklich, Wenn a ein b iſt: ſo iſt e ein d iſt das einfache Urtheil Das b ſein von a iſt das d ſein von e.

Urtheile verbunden ſind, zuſammengeſezte Urtheile. Das Eine erhält ſeine Nebenbeſtimmung durch das Adjectiv, das Prädicat durch das Adverbium. Die erweiterten Urtheile ſind nur der Form nach erweitert, dem Inhalte nach ſind ſie verengert. Es iſt nämlich ein anderes Urtheil mit in das erſte aufgenommen und man muß es in die beiden zurükkführen, aus denen es zuſammengeſezt iſt. In dem Maaß als beide Urtheile richtig ſind, wird auch das erweiterte richtig ſein. Bei den Prädicatsbegriffen, welche alle ein Mehr und Minder zulaſſen, iſt die nächſte Beſtimmung die des Grades oder Maaßes, in welchem die Thätigkeit oder der Zuſtand ſtatt findet. Da iſt dann ebenfalls eine Beſchränkung des Urtheils eingetreten, und es iſt nur darauf zu achten, daß die Beſchränkung nicht zu eng und der Begriff zu weit gefaßt ſei.

Ganz anders und bei weitem ſchwieriger iſt es mit den zuſammengeſezten Urtheilen. Die beiden bedeutendſten Formen deſſelben ſind das hypothetiſche und das disjunctive Urtheil.

Dieſer Uebergang iſt ſchon im einzelnen; nicht in der Formel Cartouche bellt, wohl aber in der Formel Ein Hund bellt, in welcher ſchon Mehrere Hunde bellen der Möglichkeit nach implicite mitgeſezt iſt. Auch das beſondere Urtheil hat dieſe beiden Formen. Als Aggregat von Cartouche + Tyrus u. ſ. w. bellen iſt es Zuſammenziehung rein einzelner Urtheile. In der Form Einige Hunde bellen iſt es Uebergang zum allgemeinen und zugleich Ausdrukk von der Unſicherheit, ob das Prädicat der Gattung, oder nur einigen Arten gebühre.

9. Dieſe zwiefache Neigung iſt Sache des Charakters. Der eine geht auf das möglich größte, der andere auf das möglich ſicherſte, und beide müſſen einander ergänzen.

Auch das Streben nach Sicherheit muß ſeine Grenzen haben, ſonſt kommt, da man nie alle Exemplare vornehmen kann, kein allgemeines Urtheil, mithin auch kein Denken zu Stande. Das Beſtreben nach dem größten ebenfalls. Denn jedes zu groß iſt ein poſitiver Irrthum. Die Beobachter ſcheuen dieſes am meiſten; die Theoretiker, welche zum Deductionsverfahren eilen, geben ſich dieſem mit Leichtigkeit hin.

10. Erweiterte Urtheile ſind theils Zuſammenſezung von mehreren einzelnen, theils beſchränkte einzelne *). LXXX

*) Vorleſ. Denkt man ſich ein einfaches Urtheil und verſucht, wie weit ein ſolches erweitert werden kann: ſo iſt man nur an die einfachen Elemente gewieſen. Es können alſo ſowol der Subjects- als der Prädicatsbegriff, oder auch beide zuſammen Zuwachs bekommen haben. Da nun aber das Urtheil als Verknüpfung des Subjects mit dem Prädicat eine Einheit iſt: ſo können auch zwei ſolcher Einheiten zu Einem Urtheil verbunden werden. Das iſt alles, was über die einfache Form hinausgeht. Die erſte Art, wo die Elemente für ſich etwas hinzubekommen haben, nennen wir erweiterte, die andere, wo eigentlich zwei

Zuſammenziehungen, wenn dem Subjecte Nebenbeſtimmungen beigelegt werden, die ihm nur vermöge eines frühern Urtheils zukommen konnten; beſchränkte, ſofern ein Theil des Subjects außer der Nebenbeſtimmung liegt und alſo auch vom Prädicat ausgeſchloſſen bleibt. — Die Nebenbeſtimmung des Prädicats, deren urſprüngliche Form das Adverbium iſt, kann im einzelnen Urtheil oft nur Zeitbeſtimmung ſein, Ortsbeſtimmung auch beim allgemeinen, und kann dann leicht für ein vollſtändiges gehalten werden, z. B. Das Eis ſchmilzt an der Sonne für Die Sonne ſchmelzt das Eis. Man muß ſich daher vor dem Excludiren hüten. — Die Gradbeſtimmung iſt immer Beſchränkung.

11. Die bedingten Urtheile ſind zuſammengeſetzte Urtheile, ſo daß das eine als Subjectsbegriff, das andre als Prädicatsbegriff geſezt iſt. So fallen ſie ganz unter die Regel der einfachen Urtheile.

Die Formel Wenn a iſt: ſo iſt b iſt nur ſcheinbar zuſammengeſezt. Die wirklich, Wenn a ein b iſt: ſo iſt c ein d iſt das einfache Urtheil Das bſein von a iſt das dſein von c.

Urtheile verbunden ſind, zuſammengeſezte Urtheile. Das Subject erhält ſeine Nebenbeſtimmung durch das Adjectiv, das Prädicat durch das Adverbium. Die erweiterten Urtheile ſind nur der Form nach erweitert, dem Inhalte nach ſind ſie verengert. Es iſt nämlich ein anderes Urtheil mit in das erſte aufgenommen und man muß es auf die beiden zurükkführen, aus denen es zuſammengeſezt iſt. In wie Maaß als beide Urtheile richtig ſind, wird auch das erweiterte richtig ſein. Bei den Prädicatsbegriffen, welche alle ein Mehr und Minder zulaſſen, iſt die nächſte Beſtimmung die des Grades oder Maaßes, in welchem die Thätigkeit oder der Zuſtand ſtatt findet. Da iſt alſo ebenfalls eine Beſchränkung des Urtheils eingetreten, und es iſt nur darauf zu achten, daß die Beſchränkung nicht zu eng und der Begriff zu weit gefaßt ſei.

Ganz anders und bei weitem ſchwieriger iſt es mit den zuſammengeſezten Urtheilen. Die beiden bedeutendſten Formen deſſelben ſind das hypothetiſche und das disjunctive Urtheil.

m weiteren Sinne verſtanden, in welchem dabei nicht ſchlecht-
n wenigſtens zwei denkende Einzelweſen vorausgeſezt werden,
ndern einer auch Geſpräch mit ſich ſelbſt führen kann, ſofern
ır zwei verſchiedene und aus einander gehaltene Folgen von
enkthätigkeiten wechſelnd auf einander bezogen werden. Wogegen,
as man ſonſt auch wol Selbſtgeſpräch zu nennen pflegt, nämh fortlaufende innere Rede oder Gedankenentwikkelung ohne
ne ſolche Entgegenſezung der einzelnen Beſtandtheile, vermöge
ren ſich einer im Denken wie zweie verhält, auch nicht hieher
hört. In beiden Fällen aber hält ſich die Geſprächführung
nerhalb des ſprechenden Denkens.

2. Der Ausdrukk **reines Denken** beſtimmt ſich in der
nterſcheidung deſſelben vom geſchäftlichen Denken und vom
nſtleriſchen Denken, ſofern es nämlich keine andere Richtung
ebt, in welcher gedacht wird, als dieſe drei. Zum geſchäfthen Denken, wobei lezteres Wort in dem weiteſten Sinne
nommen wird, rechnen wir alles Denken um eines anderen
illen, welches dann immer irgend ein Thun ſein wird, ein
erändern der Beziehungen des Außer uns auf uns. Und
ar können wir bei dem Außer uns auch alles unterbringen,
as in und an uns zwar aber außer der Denkthätigkeit iſt, ſo
ß beginnend bei dem Bewußtſein, womit wir die Verrichtungen
s animaliſchen Lebens begleiten und vorbereiten, bis zu den
elbſtbeſtimmungen, wodurch wir unſere Herrſchaft über die
atur und über andere Menſchen befeſtigen und erweitern,
les zum geſchäftlichen Denken gehört. Das künſtleriſche Den-
n hat mithin dieſes mit dem reinen Denken gemein, daß es
cht um eines andern willen iſt, und Denken iſt auch hier im
eiteſten Sinn, indem das künſtleriſche Bilden nicht ausgeſchloſ-
s werden darf, zu faſſen. Zu dieſem künſtleriſchen aber ge-
irt alles Denken, welches nur unterſchieden wird an dem grö-
ren oder geringeren Wohlgefallen, ſo daß auch nur dasjenige,
m ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt, aus dem ledig-

lich innerlichen, sei es nun eigentliches Denken oder Bilden, zur Mittheilung und Festhaltung hervortritt und ein äußeres wird. Das Denken und Bilden ist also hier von dem im Traum anfangend bis zu den Urbildern künstlerischer Werke sich steigernd eigentlich nur der momentane Act des Subjectes, durch den es sich auf bestimmte Weise zeitlich erfüllt und nur das lebendigste und wohlgefälligste davon nach außen verbreitet. Wenn diese beiden Erklärungen nicht hinreichende Schärfe zu haben scheinen, um eben so an die Spize anderer Erörterungen gestellt zu werden, wie wir die von dem reinen Denken noch zu geben an die Spize der unsrigen zu stellen denken: so schadet das der beabsichteten Unterscheidung nicht. Und wenn wenigstens die Frage noch übrig bleibt, ob diese verschiedenen Abtungen der Denkthätigkeit streng entgegengesezt sind, oder durch Uebergänge vermittelt: so wird auch diese späterhin ihre Erledigung finden. Das reine Denken nun unterscheidet sich auf der einen Seite von dem geschäftlichen als nicht um eines anderen sondern um des Denkens selbst willen gesezt, auf der andern Seite von dem künstlerischen dadurch, daß es sich nicht auf die momentane Action des Subjectes nämlich des denkenden Einzelwesens beschränkt, mithin auch sein Maaß nicht in an dem Wohlgefallen an dessen zeitlichem Erfülltsein. Sondern indem es um des Denkens willen ist, hat jeder solche Act sein Maaß nicht nur an dem Fortbestehen desselben in und mit allen Denkacten desselben Subjectes, sondern auch in dem Zusammenbestehen des Denkens in diesem Subject mit dem Denken in allen andern. Schreiben wir nun einem Denken dieses Fortbestehen und Zusammenbestehen zu: so sagen wir, ich weiß und werden in sofern sagen können, das reine Denken sei das Denken um des Wissens willen, indem wir den etwa noch anderweitigen Gehalt des Ausdrukks Wissen hier noch gänzlich dahin gestellt sein lassen, sondern dadurch nur das Denken bezeichnen, sofern es als in Allen dasselbe und mit allem rein

derlichen Denken zuſammenbeſtehend oder in demſelben mit enthalten geſezt wird, und alles Denken in dieſer Richtung auf das Wiſſen iſt das reine Denken. Es iſt aber um des Wiſſens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wiſſen ein anderes wäre; ſondern weil alles reine Denken ſelbſt Wiſſen werden will. Indem wir nun dieſe dreie unterſcheiden, das reine Denken als das in ſich ſelbſt bleibende und ſich uns zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit ſteigernde, das geſchäftliche, welches in dem Anderswerden von etwas oder in der Erreichung eines Zwekkes ſein Ende findet, und das künſtleriſche, welches in dem Moment des Wohlgefallens zur Ruhe kommt, beſorgen wir nicht, daß wir in der Folge bei der weiteren Betrachtung des reinen Denkens in Verwirrung gerathen könnten mit einem andern zu keinem von dieſen dreien gehörigen Denken, ſondern bis uns ein ſolches aufgezeigt wird, behaupten wir, daß alles menſchliche Denken in dieſen drei Richtungen beſchloſſen iſt. Ob aber auch alle dreie ohne Unterſchied in jedem menſchlichen Einzelweſen anzutreffen ſind, ſo daß die einzelnen ſich nur durch ein verſchiedenes Verhältniß dieſer Richtungen unterſcheiden, dies bleibe ebenfalls für jezt dahingeſtellt, und nur dieſes ſezen wir feſt, daß die Dialektik nur für diejenigen ſei, welche ſich der Richtung auf das Wiſſen oder des Wiſſenwollens bewußt ſind, und ſie ſoll auch nur für das Verfahren in dieſer Richtung gelten.

3. Jede dieſer drei Richtungen des Denkens hat nun auch eine ihr entſprechende Weiſe der Geſprächführung. Das freie Geſpräch gehört überwiegend dem künſtleriſchen Denken an. Gehen wir aus von der Gedankenerzeugung als freier Thätigkeit des einzelnen und von der Möglichkeit der Mittheilung des Gedachten durch die Sprache: ſo müſſen wir auch eben ſo vorausſezen, daß durch Mittheilung des Einen die Gedankenerzeugung des Andern theils erregt theils wenn ſie ſchon im Gange iſt umgelenkt und anders beſtimmt werden kann. Das freie

Gespräch ist nun die auf diesem Wege durch gegenseitige Mittheilung sich entwikkelnde Wechselwirkung, wobei das Verhältniß der Gedanken des Einen zu denen des Andern ihrem Inhalt nach so gut als gar nicht in Betracht kommt, sondern nur die allerdings durch das Wohlgefallen an der Mittheilung zu unterstüzende erregende Kraft, welche die Gedankenerzeugung des Einen auf die des Andern ausübt. Dieses ursprüngliche in jedem Zusammenleben sich bildende Gespräch hat kein anderes natürliches Ende als die allmählige Erschöpfung des beschriebenen Prozesses, und kann also um so länger fortgesezt werden, je mehr erregende Kraft den hervortretenden Gedanken einwohnt; aber es kann freilich jeden Augenblikk übergehen sowol in das geschäftliche Denken als auch in die Richtung auf das Wissen. So lange es nun nicht auf diese Weise seine Natur ändert, läßt sich eine andere Anweisung dazu nicht denken als die Kenntniß der Bedingungen, unter welchen Gedankenmittheilung durch die Rede Wohlgefallen erregt.

Die Gesprächsführung auf dem Gebiet des geschäftlichen Denkens ist dadurch bedingt, daß jemand zu seinem beabsichtigten Thun Anderer bedarf, sei es nun um es zu ihrem eigenen zu machen, damit sie übereinstimmend dazu mitwirken, oder auch um zu hindern, daß sie störend und hemmend entgegen wirken. In beiden Fällen kommt es darauf an durch die Rede den Willen anderer zu bestimmen, und hier hat die Kunst der Ueberredung ihr eigenthümliches Gebiet, wie sie überall im gemeinen Leben bei Verträgen und Berathungen aller Art geübt wird. Die Anweisung dazu aber ist bekanntlich in dem classischen Alterthum in der größten Vollkommenheit bearbeitet, zugleich aber von andern Seiten für höchst gefährlich erklärt worden. Sie ist aber nur gefährlich, wenn sie sich nicht auf die Aufgabe beschränkt wie die gewünschte Willensbestimmung mit dem mindesten Aufwand und doch zu beiderseitiger Zufriedenheit zu machen ist, sondern wenn sie durch das bloße Wohlgefallen gleich

ſam als Lohn für die Erregung deſſelben die Willensbeſtimmung erſchleichen will, oder auch auf der andern Seite dadurch, daß ſie den Zuſammenhang derſelben mit dem eigenen Thun des andern auf eine ſolche Weiſe darſtellt, wie er ſich ihm hernach nicht bewährt. Beides iſt eine Täuſchung; in dem lezteren Falle aber beſonders wird ein Schein des Wiſſens erregt, und nicht ſelten iſt dieſer Nebenzweig der Ueberredungskunſt mit dem Namen Dialektik bezeichnet worden, ein Sprachgebrauch, welcher mit dem unſrigen nichts gemein hat.

Die Geſprächführung endlich auf dem Gebiet des reinen Denkens in dem bereits angegebenen Sinn ſezt eine Hemmung des reinen Denkens voraus entweder in Einem, und dann entſteht Selbſtgeſpräch, oder zwiſchen mehreren in der reinen Gedankenerzeugung ſich mittheilenden, und dann entſteht das eigentliche Geſpräch. Denn ſezen wir einen einzelnen im reinen Denken begriffen von einem ihm im obigen Sinne gewiſſen fortſchreitend, ſo daß ihm jedes folgende eben ſo ein gewiſſes wird: ſo entſteht, ſo lange die Entwikkelung ungehemmt fortgeht, kein Selbſtgeſpräch ſondern eine fortlaufende innere Rede, deren einzelne Theile gleichmäßig unter ſich und mit dem ganzen gewiß ſind. Eben ſo wenn dieſe Rede einem anderen mitgetheilt wird, dem der Anfang ſchon gewiß iſt, oder er wird ihm augenblikklich gewiß und eben ſo auch jedes folgende Glied der Reihe: ſo entſteht kein Geſpräch, wenn man nicht die bloß begleitende Bejahung ſo nennen will, ſondern ohne eigentliche Wechſelwirkung wird in dem aufnehmenden daſſelbe, was in dem mittheilenden war. Das Geſpräch entſteht aber ſogleich, wenn wir eine Hemmung ſezen. Als Selbſtgeſpräch, wenn entweder von einem Gliede der Reihe aus zwei andere entſtehen, die nicht zugleich gewiß werden wollen, und alſo ein Schwanken zwiſchen beiden, oder auch wenn zwar nur ein Gedanke entſteht, um deſſentwillen aber, wenn er gewiß ſein ſoll, ein anderes ſchon gewiß geweſenes aufhören müßte gewiß zu ſein. Eben ſo als eigentliches Geſpräch, wenn von

demselben Punkt aus dem einen Unterredner ein anderes Denken gewiß wird als dem anderen, und beide Gedanken nicht zugleich gewiß werden wollen, oder wenn einer von beiden, damit ihm dasselbe wie dem andern gewiß werde, ein ihm schon gewiß gewesenes als nicht mehr gewiß ausstreichen müßte. Diese Zustände nun sind die, welche wir durch die Ausdrükke Zweifel und Streit bezeichnen, ohne welche mithin das Bedürfniß unserer Disciplin gar nicht vorhanden sein würde, wie dieses auch die Geschichte derselben auf das bestimmteste nachweiset. Denn nur wo der Streit schon war, und zugleich die Richtung auf das Wissen stark genug, und das reine Denken bestimmt genug von dem andern unterschieden, um den Streit rein in seiner Natur zu unterhalten, nur da hat die Dialektik entstehen und sich ausbilden können. Wo hingegen reines Denken und künstlerisches nicht recht aus einander treten, oder auch wo es zwischen verschieden denkenden keine Denkgemeinschaft giebt, sondern nur die einfache Mittheilung der selbständig denkenden an die annehmenden, da tritt keine Dialektik ans Licht.

4. Aber freilich nicht alle, welche den Streit kennen, wollen deshalb auch die Dialektik ausbilden helfen oder auch nur anerkennen. Vielmehr hat es in dieser Beziehung fast von jeher zwei entgegengesezte Handlungsweisen gegeben, zwischen denen jeder, der sich im Gebiet des Streites findet, zu wählen hat. Die eine weiset alle Gesprächführung auf den Grund des Streites als vergebliche Mühe von sich. Dabei liegt die Voraussezung zum Grunde, das beschriebene Entgegenstreben im Denken, da nämlich dem einen nicht gewiß werden will, was dem andern gewiß ist, bedeute nichts anderes als die in der Natur gegebene und auf keine Weise aufzuhebende Differenz [illegible] nun mehrerer Einzelwesen oder auch nur mehrerer Momente in dem Leben desselben Einzelwesens. Keinem könne in einem Augenblikk anderes gewiß sein, als ihm ist, denn dieses sei das unvermeidliche Ergebniß der jedesmaligen Umgebungen in sein Da-

in; und weil jedem jedesmal das ſeinige unvermeidlich ſei: ſo
i jede Zuſammenſtimmung mehrerer im Gewißſein nur etwas
ıfälliges und nicht zu erwirken. Dieſe Handlungsweiſe in
ezug auf das Denken iſt das Weſen des folgerechten
kepticismus. Die entgegengeſezte, welche wir ohne einen
ueren Gebrauch des Ausdrukks zu berükkſichtigen nur als das
egenſtükk zu jener den Dogmatismus nennen, nimmt die
eſprächführung im Zuſtand des ſtreitigen Denkens an, und
ht dabei offenbar von der Vorausſezung aus, daß das Entge-
nſtreben im Denken als ein Zerfallen der denkenden unter ſich
lle beſeitiget werden. Dieſe Handlungsweiſe allein bedarf mit-
n der Dialektik; die ſkeptiſche kann von derſelben keinen Ge-
auch machen. Indem wir alſo die Dialektik aufſtellen wollen,
beiden wir uns von der Skepſis von vorne herein und gänz-
h. Man kann zwar hiegegen einwenden, die Skeptiker hät-
n allerdings eben auf den Grund ihres Streits gegen die
ogmatiker mit denſelben kunſtmäßiges Geſpräch geführt; allein
es iſt entweder nur ein Schein, oder wenn mehr, nur eine
gewidrigkeit. Es iſt nur ein Schein, wenn der Skeptiker
damit begnügt nachzuweiſen, daß ſeine Gegner unter ſich
ins ſind und die Ausſagen des einen Dogmatikers die eines
ern aufheben. Denn eine ſolche Nachweiſung iſt keine Ge-
chführung, ſondern nur die Entwikklung der einfachen Aus-
, daß der Streit noch nirgend beendiget iſt. Will aber der
ptiker ſeinem Gegner dieſes gewiß machen, daß der Streit
t könne beendiget werden, dann freilich muß er Geſpräch
en und auch kunſtmäßig; aber von dem Augenblikk an wird
ch ſelbſt untreu. Denn er will nun ſelbſt eine Zuſammen-
mung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vor-
gehend ſei, und er muß hiezu vorausſezen, daß es im Den-
ſowol in dem Act für ſich als im Fortſchreiten von dem
zum andern, etwas von jener Verſchiedenheit der Einzel-
en nicht afficirtes gebe, indem er ſonſt auch nicht einmal das

eine Gespräch kunstmäßig, und so daß es für alle gelten sol
führen könnte. — Indem wir uns nun gleich auf diesem Punk
von dem Skeptiker scheiden, behalten wir offenbar das Gebie
des reinen Denkens für uns allein. Denn wird kein in alle
selbiges Denken angestrebt, weil nämlich jedes nur die Versch
denheit der Einzelwesen ausdrükkt: so giebt es auch keine Ric
tung auf das Wissen, und das Denken des einzelnen kann dan
auch keinen andern Werth haben als an und für sich betrachte
den auf der Skala des Wohlgefallens, und, wenn überal
noch ein Zusammenhang angenommen werden soll, die Beziehu
auf die anderweitigen Zustände des Subjects. Jenes nun i
der künstlerische, dieses der geschäftliche; und wie keinen ander
Werth, so kann der Skeptiker auch keine andere Kunst auf dem
Gebiete des Denkens zugeben, als die zu bewirken, daß er selbst
und andere so denken, wie es ihm wohlgefällig und nüzlich ist.

5. Soll nun die Dialektik sich ausschließlich auf das Wi
sen in dem angegebenen Sinne beziehen, und zwar so, daß si
den Zustand des Streites als vorhanden voraussezt, und nu
für diesen wirksam sein will: so können wir nicht auch behau
ten, daß die Regung zum Wissenwollen von ihr ausgehe, un
sie der nothwendige Anfang alles Wissens sei, vielmehr setz
wir voraus, daß schon immer in der Richtung auf das Wis
ist gedacht worden. Eben so wenig aber haben wir ein Rec
irgend ein Denken, als sei es ein schon vollendetes Wissen, zu
Grunde zu legen. Vielmehr müssen wir von vorne herein a
möglich annehmen, daß überall auf diesem Gebiet des Denke
um des Wissens willen gleichsam Stoff zu noch unentschiede
Streit vorhanden sei, welcher durch neue Denkacte kann ang
regt werden, wie ja die Geschichte der meisten Wissenschafte
ihren mannigfaltigen Umgestaltungen nichts anderes darbiete
als ein sich immer erneuerndes Zurükkgehn auf früher für un
streitig gehaltene Vorstellungen und Säze als auf streitig gew
dene. Nur geben wir auf der anderen Seite eben so gern

, wenn jemals alles ſeinem Motiv nach reine Denken ſollte
ſſen geworden ſein, ſo daß aller Streit beſeitigt wäre, und
ier nicht mehr entſtehen könnte, ſondern das Wiſſen ſich durch
einfache Verkehr zwiſchen mittheilenden und auffaſſenden fort-
ınzte und verbreitete, ſie alsdann, in der Form, wie ſie in
ziehung auf den Streit dermalen aufgeſtellt werden muß,
)t mehr zur Anwendung kommen würde. In dieſem Zwi-
nraum aber, das reine Denken als die Thatſache des Wiſ-
wollens ſchon im Gange, aber das Wiſſen noch nicht vollen-
behauptet ſie die Herrſchaft auf dieſem Gebiet als die Kunſt-
:e, nach welcher verfahren werden muß, ſo oft Streit entſteht,
ihn zu beſeitigen. Denn Kunſtlehre nennen wir jede Anlei-
g beſtimmte Thätigkeiten richtig zu ordnen, um ein aufgege-
es zu erwirken. Weil ſie aber als ſolche, und zwar als Eine,
ganze Gebiet beherrſchen ſoll: ſo darf ſie nicht andere Me-
den aufſtellen für den einen und andere für den anderen
reit, oder eben ſo für dieſe und für jene ſtreitenden; ſondern
muß Grundſäze aufſtellen, welche dieſelben ſind für Alle und
:m Streit angemeſſen, nicht um vorübergehend den einen
itenden auf die Seite des andern hinüberzuführen, ſondern
das zerfallene Denken zur Einheit des Wiſſens zu fördern.
)er Erfolg dieſer Art iſt freilich dadurch bedingt beim eigent-
en Geſpräch, daß beiden Theilen die dialektiſchen Grundſäze
)ſt gleich gewiß ſind, und im Selbſtgeſpräch, daß ſie jedem
allen Momenten gleichmäßig gewiß bleiben, und nicht durch
:nd einen anderen reinen Denkact ſelbſt wieder in Zweifel ge-
lt werden.

§. 2.

**Die Dialektik kann ſich nicht in einer und der-
ben Geſtalt allgemein geltend machen; ſondern muß
ıächſt nur aufgeſtellt werden für einen beſtimmten
)rachkreis; und es iſt im voraus zuzugeben, daß ſie**

in verſchiedenem Maaß werde anders geſtellt werden müſſen für jeden anderen.

Wenn alles reine Denken, ſo wie der einzelne zuerſt in dieſe Thätigkeit hineintritt, immer ſchon vom Streit bethätigt iſt: jedes förderliche Verfahren im Streit aber vorausſezt, daß die dialektiſchen Regeln den ſtreitenden gemeinſam geworden ſind: ſo würden alſo dieſe — mit Ausnahme des Falles, wenn mehrere ohne vorangegangenen Streit in reinen Denkacten übereinſtimmen — das erſte ſein, worin ſich mit gegenſeitigem Bewußtſein die Richtung auf das Wiſſen zu einem Reſultat verwirklicht. Würden ſie nun ſo jedem einzelnen, ſobald ſich in ihm die Möglichkeit des reinen Denkens ergiebt, auch mitgetheilt: ſo wäre dadurch der Grund gelegt zu einer ſich immer weiter verbreitenden Aufhebung alles Streites, ſelbſt für den Fall, wenn manches, das von ſelbſt übereinſtimmend gedacht wird, auch ſelbſt wieder ſtreitig würde. Die Ausſicht auf dieſen Erfolg wird aber ſehr beſchränkt durch obigen Saz, welcher noch der folgenden Erläuterungen bedarf.

1. Es giebt kein geſchichtliches Zurükkgehen auf einen Zeitraum, wo alle Menſchen dieſelbe Sprache redeten; ſondern das älteſte gegebene iſt das Getrenntſein der Menſchen durch die Verſchiedenheit der Sprachen, ſo daß das Geſprächführen urſprünglich nur zwiſchen Sprachgenoſſen vorkommt. Daher entſteht auch in jeder Sprache, wie ſie ſich allmählig als ein in ſich abgeſchloſſenes ganze entwikkelt, und die Richtung auf das Wiſſen darin hervortritt, der Streit, um den es ſich hier handelt, und ſomit auch das Bedürfniß einer ſolchen Anweiſung. Wenn daher eine Sprache in ihrem iſolirten Zuſtand ſich auch vollſtändig entwikkelt, aber keine Dialektik producirt: ſo beweiſt dieſes entweder, daß das Volk außer dem geſchäftlichen nur zu freiem künſtleriſchen Denken aufgeregt iſt, oder daß das reine Denken auf übereinſtimmende Weiſe in Allen mithin ohne Streit hervortritt. Treffen ſpäterhin auch verſchiedene Sprach-

genoſſen zuſammen: ſo muß ſich doch immer jeder Streit in dem Gebiet der einen von dieſen Sprachen feſtſezen. Könnte nun angenommen werden, daß daſſelbe Einzelweſen mit einem anders redenden in deſſen Sprache denſelben Streit eben ſo führen könnte, wie mit einem Sprachgenoſſen in der eignen: ſo wäre die Beſchränkung, welche unſer Saz ausſpricht, ohne hinreichenden Grund. Allein wir dürfen, um uns vom Gegentheil zu überzeugen, nur den älteſten vorliegenden Fall dieſer Art betrachten, ich meine den Uebergang des Philoſophirens von den Griechen zu den Römern. Das unſichere und ängſtliche Ringen des übertragenden Cicero, zumal verglichen mit ſeiner Sicherheit, wo er über andere Gegenſtände den Streit in der Muttersprache führt, verräth zu deutlich, daß ein Römer, dem der Werth des wiedergegebenen griechiſchen fremd war, auch bei dem lateiniſchen nicht daſſelbe denken konnte, wie einer der zugleich auch beim griechiſchen hergekommen war. Und daſſelbe gilt nothwendig auch von den dialektiſchen Ausdrükken ſelbſt, daß ſie überall ihren vollen Werth nur haben können für die Sprachgenoſſen ſelbſt. Ja es folgt noch weiter ſchon hieraus, daß wenn auch bei der Löſung unſerer Aufgabe in allen verſchiedenen Sprachgebieten dieſelbe Tendenz zum Grunde liegt und von demſelben Standpunkt ausgegangen wird, die ganze Entwikkelung doch nicht ſo dieſelbe ſein wird auch nur in ihren weſentlichſten Theilen, wie wenn dieſelbe mathematiſche Formel in verſchiedenen Sprachen ausgedrükkt wird, wo allerdings nur die Laute verſchieden ſind. Selbſt der Umſtand, daß der Kreis von Ausdrükken, aus welchem wir Deutſche dieſe Unterſuchungen zu führen pflegen, eine Menge von griechiſchen und lateiniſchen Elementen in ſich ſchließt, zu denen ſich unſere anders redenden Nachbarvölker eben ſo verhalten wie wir ſelbſt, übt auf die Verſtändigung in dieſem Gebiet nicht ſo bedeutenden Einfluß als man glauben möchte. Denn die Eigenthümlichkeit einer Sprache wirkt auch bei der Auffaſſung jeder anderen mit; und ſchon wenn wir die

Engländer und Franzoſen beobachten, wie ſie ſich die wiſſenſchaftliche Sprache der alten aneignen, werden wir finden, daß ihr Reſultat nicht ganz daſſelbe iſt, wie das unſrige. Auch in Rükkſicht auf dieſe angeeigneten Elemente kann daher nicht hindern zur Begründung unſeres Sazes ganz allgemein auszuſprechen, daß es auch auf dieſem Gebiet in jeder Sprache ſolche Elemente giebt, welche irrational ſind gegen andere Sprachen, ſo daß ſie auch nicht durch eine Verknüpfung mehrerer Elemente dieſer Sprache genau wiedergegeben werden können. Kommen nun ſolche Ausdrükke vor, denen in einer anderen Sprache keiner entſpricht, welcher genau denſelben Werth hätte: ſo iſt auch zwiſchen beiden eine unaustilgbare Differenz im Denken geſezt. Im Gebiet unſerer Aufgabe kann dieſes gleich am Anfang der Fall ſein mit den einem ſtreitigen Saz oder Begriff weſentlichen *Elementen*, aber eben ſo auch noch am Ende bei den allgemeinen Bezeichnungen der Gruppen, unter welchen alles Wiſſen zuſammenfaſſend vertheilt werden ſoll. Wenn nun an jenem Anfang und an dieſem Ende, dann auch gewiß auf den zwiſchenliegenden Punkten überall mehr oder minder. Das natürliche alſo iſt, daß wir an der Löſung unſerer Aufgabe nur für unſre Sprachgenoſſen arbeiten; minder natürlich aber wäre freilich, wenn wir dabei die anders ſprechenden doch auch im Wiſſenwollen begriffenen Menſchen und unſeres Verhältniſſes zu ihnen ſo ganz vergäßen, daß wir behaupteten eine Darſtellung geben zu können, welche für alle Zeiten ausreichte und auch im Raume überall hin ſich verbreiten würde und in allen Sprachen anerkannt werden; wo nicht: ſo wäre auch darin keine erfolgreiche Richtung auf das Wiſſen und keine kunſtmäßige Löſung des Streites. Aber wir verzichten auf eine ſolche Allgemeingültigkeit nicht nur wegen Unzulänglichkeit unſerer Mittel; ſondern wenngleich wir dadurch jenen Anſpruch retteten, würden wir es doch für keine Verbeſſerung achten, wenn es nur Eine Sprache gäbe für Alle. Denn nur alle dieſe Abänderungen zuſammen genommen erſchöpfen

das Denken des menſchlichen Geiſtes; und daſſelbe Syſtem von Formeln ſich überall geltend machen zu ſehen, wäre ein ſchlechter Gewinn gegen die weit reichere Aufgabe die an verſchiedenen Orten ſich bildenden verſchiedenen Methoden einander möglichſt anzunähern und ſie nur ſo auf einander zurükkzuführen, daß einleuchtet, wie allen daſſelbe zum Grunde liegt und nur jede Sprache von einer andern geiſtigen Eigenthümlichkeit aus auch eine andere Natur und Geſchichte zu betrachten hat.

2. Der Ausdrukk Sprachkreis aber, deſſen ſich unſer Satz bedient, iſt beides, ſowol in ſeinem engſten als in ſeinem weiteſten Umfange zu nehmen. Denn einerſeits bilden ſich in der Sprache von irgend bedeutendem Umfang zumal für das Gebiet des reinen Denkens wieder verſchiedene engere Organiſationen, je nachdem hier das eine dort das andere Gebiet des Denkens vorzüglich angebaut wird, und ſich das gegenüberſtehende unterordnet; eben ſo aber auch je nachdem das Bedürfniß den Streit zu löſen überwiegend von der einen oder von der andern Seite her zuerſt rege wird. Denn die Entwikklung trägt nothwendig immer etwas und zwar unausſcheidbares von ihrem Urſprung an ſich. Zwiſchen dieſen verſchiedenen Sprachorganiſationen nun, mögen ſie gleichzeitig ſein oder auf einander folgen, und mögen ſie abſichtlich im Prozeß des reinen Denkens hervorgerufen worden ſein oder ſich von ſelbſt gebildet haben, ſo daß ſie ſich ſchon vorfinden, wenn die erſten dialektiſchen Verſuche entſtehen, iſt allemal das Verſtändniß gehemmt, wenn auch nur auf untergeordnete Weiſe. Aber je mehr dies ſich verbirgt und je weniger die verhandelnden bemerken, daß ſie vermittelnder Zurükkführungen bedürfen, um deſto zahlreicher und heftiger entwikkeln ſich die Mißverſtändniſſe. Auf der andern Seite wieder um bilden auch mehrere Sprachen, bald mehr durch natürliche Verwandſchaft, bald auch durch gegenſeitige Einwirkungen, eine größere wenngleich loſere Einheit, indem ſie ſich als eine zuſammengehörige Gruppe von anderen eben ſolchen Gruppen oder

auch von noch ganz isolirten Sprachen bestimmter sondern, u
ter sich aber nach Maaßgabe der Innigkeit und Vielseitigk
ihres Verkehrs immer mehrere Oerter auszeichnen, von wo a
ihre Verschiedenheiten richtiger geschäzt und leichter ausgegli
werden können. In diesem Sinne können wir sagen, daß a
Sprachen der westeuropäischen Völker, welche ihre erste wis
schaftliche Entwikklung an der lateinischen Sprache gemacht h
ben, nicht nur damals einen solchen Kreis bildeten, sondern d
Nachwirkung davon dauert noch in verschiedenem Maaße fo
Denn wenn sie sich gleich sehr bestimmt theilen in solche, welc
sich überhaupt aus jener genährt und gebildet haben, so daß s
ganz und gar nur als Umbildungen derselben zu betrachten sin
und in solche, in denen das ursprünglich volksthümliche au
auf dem wissenschaftlichen Gebiete wieder die Oberhand gewon
nen hat: so besteht doch unter ihnen vermittelst der gemeinsch
lichen Geschichte ein innigerer Zusammenhang als zwischen ei
von ihnen und etwa den slavischen. Eben so, wiewol d
Sprachzusammenhang zwischen uns und den Morgenländ
deutlich nachgewiesen ist, sind die Völker doch durch einen g
anderen Entwikklungsgang gänzlich von einander getrennt. S
können mancherlei Anklänge finden für unsere Philosophem i
persischen und indischen Sprüchen und Dichtungen; aber m
den Nachkommen jener Geschlechter einen philosophischen Bu
machen oder auf den Grund der Ergebnisse unserer Weish
schulen ein vorläufiges Abkommen zu gegenseitiger Verst
gung mit ihnen abschließen wollen, das hieße das unmögli
versuchen. Und doch stehen uns diese noch ohne Vergleich n
her als die Völker von anderer Farbe und Bauart, deren Sp
chen auch schon von vorne her wie nach anderen Principien g
baut erscheinen. Demohnerachtet dürfen wir auch von di
nicht voraussezen, daß gar kein Wissen auch in unserm Sinn
ihnen angelegt und in der Entwikkelung begriffen sei. Bed
ken wir aber, wie schwierig ja fast unmöglich es uns

würde in ihre Verfahrungsart einzugehen oder auch unsere Ergebnisse ihnen zugänglich zu machen: so ergiebt sich schon von selbst, wie sehr wir uns jedes Anspruchs auf Allgemeingültigkeit entsagen müssen.

3. Soll nun in unserm Saz der Ausdrukk Sprachkreis in seinem ganzen Umfang genommen werden, wie bereits gesagt ist: so wird dadurch die Frage, ob unsere Anweisung sich für den kleinsten oder für den größten einrichten soll, im voraus abgewiesen, weil sie es für beide soll; und die Sache liegt in dieser Beziehung folgendermaßen. Denken wir uns eine solche Betrachtung über das Gebiet des reinen Denkens irgend in einem Einzelwesen entstehend: so wird sie auch, in sofern sie etwas neues ist, nothwendig einen eignen Sprachkreis bilden, und in diesen nach der ihr einwohnenden Kraft mehr oder weniger andere Einzelwesen hineinziehen. Zuerst nun und am leichtesten wird dies mit solchen gelingen, die eben erst in dieses Gebiet einzutreten vermögen; dann aber werden auch solche folgen, welche sich an andern Betrachtungen dieser Art schon versucht, sie sich aber nicht vollkommen anzueignen vermocht haben. Wie stark nun diese Anziehung werden wird, das hängt von dem Willen des Urhebers nur in sofern ab, als dieser Wille als der reine Ausdrukk jener Kraft anzusehen ist. Da sich aber die neue Betrachtung noch mit der gesammten übrigen Sprach- und Denkgenossenschaft im Streit findet, dessen Ausgang von den in der Umgebung vorhandenen Momenten abhängt: so kann der Urheber niemals bestimmen, wie weit sich seine Gedanken verbreiten werden; sondern indem sich seine Betrachtung auf diese Weise innerhalb der eigenen Sprache und deren Verschiedenheiten und theilweise schon dafür anerkannten Verwirrungen erhält und fortentwikkelt, übt sie zugleich ihre Wirksamkeit in Bezug auf jenen größten Sprachkreis aus. Denn in dem ihr unmittelbar aufgegebenen Streit wird sie doch auch auf das am weitesten rükkwärts liegende gemeinsame Sprachgebiet

zurükkgehen müssen, und dadurch was sie für jenen Umfang an Annäherungs- und Ausgleichungsmitteln entwikkeln kann auch unfehlbar wirklich zu Tage fördern. So daß dieser Theil der Gesammtaufgabe von jedem Punkt aus von selbst fortschreitet, und nur über einen zwiefachen Zustand dessen, der die Betrachtung anregt und beherrscht, ist folgendes zu bemerken. Der Sprachkreis, den jeder sich selbst bildet, ist offenbar der Ausdruk seiner Person, d. h. seiner eigenthümlichen Art als denkender zu sein. Je mehr er nun alles in diesen hineinzuziehen strebt, um desto mehr betrachtet er sein eigenthümliches als das Maaß und die Ordnung des Denkens überhaupt, oder auch umgekehrt, und dies ist das Zeichen eines beschränkteren Sinnes für das abweichende und ihm fremdere Denken. Je mehr hingegen ein solcher von der allgemeinen Freude an dem reinen Denken an sich ausgeht, um desto mehr wird er das gemeinsame in dem verschiedenen und das ausgleichende in dem streitigen aufsuchen und anerkennen, mithin seine Richtung ursprünglich auf die verschiedenen Sprachkreise haben, und indem er fast nur um ihretwillen den eigenen ausbildet, wird er eher an einem Mangel an Anziehungskraft für diesen leiden, und sonach seine eigenthümliche Denkweise weniger geltend machen. Diese beiden Methoden, wenn wir sie so nennen dürfen, stehen einander gegenüber, und das Verhältniß, in welchem sie vorhanden sind, bestimmt den zeitlichen und örtlichen Gang der Entwikklung des reinen Denkens bald so bald anders von jedem einzelnen fruchtbaren Keime aus.

§. 3.

Der Streit überhaupt sezt die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes voraus, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein.

1. Wenn wir den Streit voraussezend ein bestimmtes Verfahren begründen wollen, um ihn aufzuheben: so müs-

wir auch ein beſtimmtes Ende deſſelben im Auge haben; dieſes aber kann kein anderes ſein, als daß, was vorher von mehreren verſchieden gedacht wurde, nun von denſelben ſoll einerlei gedacht werden. Denn wenn die Geſprächführung zwiſchen dieſen mehreren das Ergebniß haben ſollte, es müſſe überall bei dem Verſchieden denken bleiben: ſo hätte ſie zu der ſkeptiſchen Ablehnung geführt, und das Verfahren alſo ſich ſelbſt vernichtet. Aber auch in keinem einzelnen Falle kann ein ſolches Uebereinkommen darüber, daß der Streit nicht zu beendigen ſei, auf unſerm Gebiet als ein ſchließliches angeſehen werden. Denn das ſtreitige Denken würde alsdann aus dem Gebiet des reinen Denkens hinaus in das geſchäftliche oder künſtleriſche verwieſen, indem das Wiſſenwollen aufgehoben wäre. Vielmehr ſoll das Denken noch ferner als ein reines gelten: ſo darf ein ſolches Abkommen nur als ein Vertagen bis auf günſtigere Zeit getroffen werden. Als ein ſolches kann es vorkommen, vornämlich wenn ſich im Verlauf ergiebt, entweder daß der Streit nicht eher entſchieden werden kann, bis ein anderer noch unentſchiedener geſchlichtet iſt, oder daß ein Denkact zu Hülfe genommen werden muß, welcher zwar ſchon angeregt aber noch nicht vollzogen iſt. Denn in beiden Fällen bleibt der Streit noch im Gang, und nur die unmittelbare Förderung deſſelben iſt ausgeſezt. Können wir nun kein anderes Ende im Auge haben: warum ſoll denn nicht lieber verſchieden gedacht werden, da doch überall gedacht werden ſoll und wenn mehrere verſchiedenes denken doch mehr gedacht wird als wenn daſſelbe? Offenbar wollen wir nur in dem Fall das Verſchieden denken nicht, wenn wir glauben, ein Denken ſei nur eine ſcheinbare Vermehrung, indem ein anderes dadurch aufgehoben würde.

2. Dieſes Aufheben aber kann gar nicht vorkommen, wenn wir nicht über das Denken ſelbſt hinausgehen auf ein anderes. Denn ſo wenig überall etwas aufgehoben wird, wenn ich **A** denke und ein anderer denkt **B**: eben ſo wenig auch, wenn ich

A denke und ein anderer denkt nicht A. Dann nämlich denkt er entweder gar nicht, oder er denkt irgend ein B; ja es gälte auch gleich zu sagen, er denke Nicht-A, indem auch dieses nur irgend ein B ist, und es gar keinen Grund giebt das eine Denken dem andern entgegenzusezen. Wir wollen aber weiter gehend den Gedanken selbst A und das davon ausgesagte b, c, d u. unterscheiden. So wenig alsdann eine Hemmung entsteht, wenn der eine A als b denkt und der andere A als c: eben so wenig auch, wenn der eine A als b denkt und der andere denkt A als nicht b. Denn auch dieses ist, so lange wir innerhalb des Denkens selbst bleiben, nur ein verschiedenes Denken, indem das A des einen offenbar ein anderes ist, nämlich ein mit b verträgliches oder es in sich schließendes, das A des andern aber schließt b aus. Unter diese Formeln aber müssen alle noch so verschiedenen Fälle eingestellt werden können; und weiter als zu der Unterscheidung des Hauptgedankens und der Aussage kommen wir nicht innerhalb des Denkens allein; mithin gäbe es auch unter dieser Bedingung keinen Streit, und unsere ganze Aufgabe hätte keinen Inhalt. Nun aber kennen wir Alle als eine schon von je bei uns vorgekommene Thatsache das mit dem Denken über das Denken hinausgehen und es auf ein anderes beziehen, welches wir das Sein nennen, und welches sich uns von unseren Denkacten unzertrennlich von Anfang an ergiebt als das von außen her zu unsern Affectionen mitwirkende und von unserm Heraustreten nach außen leidende. Wie denn eben dieses die älteste Erklärung des seienden ist, es sei das zugleich wirkende und leidende. Indeß gehen wir hier gar nicht auf diese Erklärung zurükk als die uns hier nicht geworden ist, sondern wir bleiben nur bei jener bekannten Thatsache stehen, um dadurch den Streit zu erklären und das Gebiet desselben zu bestimmen, und uns bewußt zu werden, daß die Stellung unserer Aufgabe und die Anerkennung jener Thatsache wesentlich zusammengehören. Denn nehmen wir diese Beziehung des Den-

ens auf das ſeiende weg: ſo giebt es keinen Streit, ſondern ſo ange das Denken nur rein in ſich bleibt, giebt es nur Verſchiedenheit. Daher auch dieſes Inſichbleiben des Denkens der keptiſchen Ablehnung zum Grunde liegt, und dieſe zunächſt gegen die Beziehung des Denkens auf das Sein als auf ein anderes vielmehr das Sein mit in das Denken hineinzuziehen ucht. Sobald wir aber das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken iſt, beziehen: ſo ſind alle Bedingungen des Streites gegeben. Denn der Streit erfordert ein elbiges für beide ſtreitende Theile, und nur in Bezug auf ein olches kann geſagt werden, daß das verſchiedene Denken in beiden nicht verträglich ſei ſondern ſich aufhebe. Wie nun dieſe Unverträglichkeit ohne jene Beziehung nicht iſt: ſo tritt ſie ſogleich ein mit derſelben. Denn zweie ſind nur im Streit, ſofern ie ihr Denken auf ein von beiden gemeinſchaftlich als daſſelbige eſeztes Sein beziehen, und in ſofern das Denken des einen as des andern aufhebt. Wie wir aber den Streit nur finden wiſchen dem in einzelnen Acten zeitlich vertheilten Denken: o ſezt er auch voraus, daß auf das Sein als ein getheiltes bezogen werde, ſo jedoch, daß es für mehrere Acte daſſelbige bleibe, weil ſonſt wieder das ſelbige aus zwei Acten verſchwände und ſie nicht mehr könnten ſtreitig ſein. Dieſes vereinzelte Sein nun, in ſofern darauf verſchiedenes Denken bezogen wird, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Gegenſtand. Und hieraus erſt erklären ſich die beiden oben angeführten Formen des Streits. Nämlich in der Formel Ab im Gegenſaz zu A nicht b ſezen beide denſelben Theilungsact des Seins, wodurch nämlich im Sein überhaupt A wird, und ſind hierüber einig, das heißt, ſie ſezen A ſeiend; ſie ſtreiten aber über b, jedoch nicht an ſich, ſondern in Bezug auf A, indem der eine ſagt, Im ſeienden A denke ich b, der andere, b kann ich nicht in das ſeiende A denken, ohne daß dieſes als ſolches aufhöre. Dieſes iſt das ſich aufhebende Denken, welches Aufheben aber ſogleich ſelbſt wieder aufgehoben wird

als wir die Beziehung auf das Sein herausnehmen. Die andere Formel, **A** ist, im Gegensaz zu der, **A** ist nicht, zeigt den weitesten Umfang des Streits. Denn indem hier der Denkinhalt **A** von dem einen entsprechend gesezt wird einem im Sein überhaupt abgetheilten, von dem andern aber nicht: so ist das streitige der Theilungsact selbst, und das als selbig von beiden vorausgesezte ist nur das Sein als zu theilendes, und die Beziehung des Denkens darauf. Das aufgehobene ist irgend eine oder auch jede bisher zwischen beiden selbig gewesene Theilung des Seins, und dies ist das Maximum des Streites. Denn wollten wir weiter greifend unter **A** nicht einzelnes sondern den gesammten reinen Denkgehalt verstehen: so würde dann der eine diesem die Beziehung auf das Sein zugestehen der andere aber absprechen, und beide hätten dann nichts mehr gemein, worauf ein Streit könnte bezogen werden; das heißt, dies wäre nicht mehr ein Streit innerhalb unseres Gebietes, sondern ein Streit um unser Gebiet selbst, über welchen wir uns daher schon entschieden haben, als wir in demselben, wenn auch nur als in dem Gebiet des Streites, unseren Plaz ergriffen.

3. Folgt nun hieraus, daß Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites ist, und ist der Streit die eigenthümliche Form der eigentlichen Gesprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, mithin die Voraussezung der Dialektik: so ist auch die Beziehung des Denkens auf das Sein Bedingung der Dialektik. So daß wir zu dem früheren (§. 1., 2.) hinzufügend sagen können, Denken gleichmäßig mit allen denkenden auf Sein beziehen wollen, Wissenwollen und im reinen Denken begriffen sein, dieses alles sei dasselbe, und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik sich bezieht. Sehen wir nun von hier aus noch einmal zurükk auf unsere Zusammenstellung der verschiedenen Formen des Denkens: so ergiebt sich, daß wir in dem Ausdrukk Denken für sich allein die Beziehung auf das Sein entweder gar nicht oder nur als eine unbestimmte gesezt

haben; und anders erſcheint ſie in dem reinen Denken, wo ſie ſich im Wiſſen verwirklicht, mithin in einer Beſchaffenheit des Denkens, anders in dem geſchäftlichen, wo ſie ſich mittelſt des Thuns, alſo in einer Beſchaffenheit des Seins, verwirklicht. Ob nun in dem künſtleriſchen Denken auch aber auf eine von dieſen beiden verſchiedene Weiſe eine Beziehung auf das Sein ſtatt findet, oder ob ſie dort überall nicht iſt, dieſe Frage liegt außerhalb unſerer Aufgabe, indem für uns dieſe Denkform ſchon durch die Unbeſtimmtheit dieſes Punktes ſich von den andern beiden hinreichend unterſcheidet. So wie auch dieſes noch dahin geſtellt bleibt, ob unſere drei Formen einander ſo ſtreng entgegengeſezt ſind, daß, wo die eine ſich zeigt, nichts von der andern ſein kann, oder ob an jedem Denkmoment, welcher weſentlich der einen Form angehört, doch auch eine Betheiligung der andern möglich iſt. Denn es genügt uns vorläufig feſtzuſtellen, daß wenn irgend in einem geſchäftlichen oder künſtleriſchen Denken etwas zugleich dem reinen Denken angehört, auf dieſes auch die Dialektik ihre Anwendung finden wird, ſo wie umgekehrt, ofern an reinem Denken auch künſtleriſches wäre oder geſchäftliches, auf dieſes nicht.

§. 4.

Das reine Denken hat in keinem denkenden Einzelweſen einen beſonderen Anfang für ſich, ſondern es iſt, ehe es zu einem geſonderten Daſein gelangt, in jedem einzelnen ſchon in und an dem andern Denken vorhanden.

Wenn in dem zweiten von den hier verbundenen Säzen geradehin behauptet wird, was wir ſo eben nur als möglich vorbehalten haben: ſo liegt der Grund davon in dem erſten Saz, welcher daher auch vorzüglich erörtert werden muß; indeß wird auch die eigentliche Bedeutung des zweiten noch genauer auseinander zu ſezen ſein.

1. Geſezt alſo das reine Denken nähme ſeinen
erſt irgend wann, während die Denkthätigkeit überhau
länger im Gange iſt, und gleichviel ob ſie urſprünglich
in einem oder gleichzeitig in mehreren Einzelweſen: ſ
immer in dieſen vorher nur, ſei es nun viel oder weni
nur geſchäftliches oder künſtleriſches Denken geweſen ſein.
aber auch wenig, ſoll doch nur irgend menſchliches Verl
dieſen Gebieten beſtanden haben: ſo iſt auch beides ſ
ſprochenes Denken geweſen. Soll nun das reine Denke
ches doch auch, wenngleich vom Bilden anfangend, weſen
mer geſprochenes ſein muß, urſprünglich entſtehen: ſo
doch nur zu Stande kommen entweder vermittelſt
Sprachelemente, die auch auf dem geſchäftlichen und
ſchen Gebiete ſchon im Gange ſind, oder vermittelſt *gan*
rer. Läßt ſich alſo nachweiſen, daß keiner von beiden Fäl
haben kann: ſo fällt damit auch die ganze Vorausſezung
Haufen, und es bleibt, wenn überhaupt reines Denken ſ
nichts übrig als was wir bereits im zweiten Saz au
haben. Mithin müſſen beide Fälle in dieſer Beziehung
werden. Nehmen wir nun zuerſt an, zu dem eben entſt
reinen Denken müßten lauter neue Sprachelemente ve
werden: ſo müßte es dann auch in der Folge immer
ſolchen Säzen und Reihefolgen von Säzen zu finde
welche ausſchließend aus ſolchen Sprachelementen beſtänd
erſt von einer gewiſſen Zeit an um des Wiſſens willen
gebildet worden. Und wir wollen hiebei nicht allein a
Ton beſtehen, wie es bei neuen Zuſammenſezungen der
denn urſprüngliche Wörter werden nicht gebildet, oder a
Uebertragungen von Wörtern aus anderen Sprachen. S
auch das wollen wir als neue Sprachelemente gelten
wenn jemand hergebrachten Wörtern und Redensarten, w
An ſich und Für ſich u. dgl., ganz neue Bedeutungen un
Nun giebt es dergleichen Elemente viele in jeder nur

wiſſenſchaftliches enthaltenden Sprache; aber ſie bilden nirgend
in ganz für ſich abgeſchloſſenes und vollſtändiges ganze, ſondern
rſcheinen immer in den mannigfaltigſten Verbindungen mit
olchen, die auch im gemeinen Gebrauch vorkommen. Mithin
ann auch das reine Denken nicht in ihnen allein enthalten ſein.
Indeſſen, wollen wir auf dieſe, wiewol gewiß allgemein anzu-
rkennende, Thatſache noch kein entſcheidendes Gewicht legen
ondern die Möglichkeit der Sache für den Augenblikk zugeben:
o könnte ſie auf zweierlei Weiſe erfolgen. Entweder nämlich
ntſteht das reine Denken in und mit ſeiner eigenen Sprache
leichſam von ſelbſt als eine naturgemäße innere Erſchließung
es Geiſtes, oder es iſt geſucht worden und wird kunſtmäßig ge-
unden. Dies zweite aber zeigt ſich ſogleich als unſtatthaft. Denn
as Suchen läßt ſich auch nicht ungeſprochen vorſtellen, ſondern
nnerlich wenigſtens muß es geſprochen ſein, weil jedes Wollen
nnerlich geſprochen wird. Und da das Suchen dem reinen Den-
en vorangehen ſoll: ſo müßte es ſonach ſich ausgeſprochen ha-
en in der gemeinen Sprache. Dann aber muß entweder das
eine Denken überhaupt auflösbar ſein in die gemeine Sprache,
er Annahme gänzlich zuwider, oder das Suchen ginge uns ver-
oren, weil keine Vergleichung möglich wäre zwiſchen dem ge-
uchten und dem, was uns während des Suchens im Denken
wird. Alſo ohne Suchen und Methode müßte das reine Den-
en gleichviel ob plözlich oder allmählig als ein ſtreng in ſich
bgeſchloſſenes entſtehen. Aber ein gemeinſames könnte es auf
ieſe Weiſe weder urſprünglich ſein noch durch Mittheilung wer-
en. Nicht durch Mittheilung werden, weil es andern, in de-
en es nicht eben ſo urſprünglich entſtanden wäre, nur könnte
erſtändlich und beifällig gemacht werden vermittelſt der gemei-
nen Sprache. Dies aber würde gegen die Annahme ſtreiten;
enn könnte es in der gemeinen Sprache mitgetheilt werden: ſo
müßte es in derſelben auch haben urſprünglich entſtehen können. Aber
uch urſprünglich konnte es nicht als ein gemeinſames werden. Denn

geſezt auch es entſtände in mehreren gleichmäßig: ſo gäbe es doch
dieſe, wenn ſie nicht auch gegen die Annahme zur gemeinen Spr
ihre Zuflucht nehmen ſollen, kein Mittel ſich zu verſichren,
ſie auch wirklich daſſelbe denken, oder ob ihre Töne zwar
ſelben ſind, der Sinn aber doch nicht. Was alſo übrig bl
auf dieſem Wege wäre nur, daß es in vielen oder weni
einzelnen ein reines Denken gebe, abgeſondert von allem and
Denken, aber in jedem auch nur mit einer auf ihn allein
ſchränkten Gewißheit, alſo nicht mehr nach unſeren obigen
ſtimmungen als ein ſolches, das in allen denkenden daſſelbe ſe
und werden ſoll, ſondern das reine Denken wäre ein ſeiner N
tur nach ganz iſolirt perſönliches, welches freilich jedem für ſi
könnte völlig gewiß ſein; aber jede Zuſammenſtimmung mehr
rer einzelnen in einem und demſelben reinen Denken wäre nu
eine zufällige. — Gehen wir nun zu dem andern Falle übe
das reine Denken nämlich entſtehe eben ſo urſprünglich und a
ein beſonderes für ſich, während das Denken überhaupt ſcho
im Gange iſt, aber doch in denſelben Sprachelementen ſich aus
drükkend: ſo iſt leicht zu ſehen, daß dieſer zweite Fall ſich doc
auf den vorigen zurükkzieht. Denn die geforderte Sonderung
zwiſchen dem früheren Denken und dem reinen, ſo daß dieſ
als ein neues und anderes einen eigenen Anfang nehme, kann
doch unter dieſer Bedingnng nur beſtehen, wenn wenigſtens d
Gebrauchsweiſe derſelben Elemente in dem neuen Denken ei
gänzlich verſchiedene iſt von der bisherigen. Denn ſonſt könn
das reine Denken in ſeinen urſprünglichen Ausdrükken aus d
bisherigen Denken erklärt werden, mithin müßte es auch in u
aus demſelben haben entſtehen können, und wäre dann nic
ein eigenes und abgeſondertes für ſich, ſondern nur eine Fo
ſezung und weitere Entwikkelung des früheren. Bildet alſo au
jemand eine Darſtellung des reinen Denkens, wie es Wiſſe
ſein oder werden will, aus einer Miſchung von neue
Sprachelementen und neu gebrauchten mit ſchon üblichen in ih

gewohnten Gebrauchsweiſe, wie dieſes mit jeder Terminolo-
eines philoſophiſchen Syſtems der Fall iſt: ſo entſpricht
ch ein ſolches Verfahren nicht der Vorausſezung, daß dieſes
ſſen ſich aus einem eigenen Anfang mithin auch als ein in
abgeſchloſſenes beſondere entwikkle. Kommen aber auch die
n in Uebung geweſenen Sprachelemente durchaus nur in neuer
rauchsweiſe vor: ſo ſind ſie auch nur äußerlicher Weiſe dem
ne nach dieſelben, mithin wird dieſe Selbigkeit etwas ganz
Uiges und bedeutungsloſes, und der Fall geht gänzlich auf
erſten zurükk, daß das reine Denken als ein völlig abgeſondertes
h nur in einer ihm gänzlich eigenen Sprache erſcheinen könne,
che Vorausſezung aber, wie wir geſehen, ſich ſelbſt aufhebt.

2. So wie wir uns alſo zuerſt von der ſkeptiſchen Den-
gsart losgeſagt haben: ſo müſſen wir uns nun auf dieſelbe
eiſe, wenn unſer Unternehmen ſeinen Fortgang haben ſoll,
ch von dieſem gänzlichen Iſoliren des reinen Denkens losſa-
n, und dürfen uns in unſerem weiteren Verfahren immer nur
auf dem zwiſchen dieſen beiden Punkten liegenden Gebiet
egen, daß wir außer Berührung mit denſelben bleiben.
er die eigentliche Bedeutung dieſer lezten Losſagung haben
: uns nun noch näher zu erklären; es iſt aber darin vorzüg-
zweierlei enthalten. Zuvörderſt, in ſofern alle ſolche Gegen-
, wie zwiſchen Erkenntniß und Vorſtellung oder Wiſſen und
nung, zwiſchen gemeinem Standpunkt und höherem Stand-
kt, zwiſchen Speculation und Empirie, und wie ſie ſonſt noch
gedrükkt worden ſein mögen, dahin gemeint ſind, daß das
Glied das übrige Denken insgeſammt, das andere aber das
e Denken und eben dieſes als ein ſo gänzlich von dem an-
n geſondertes und ihm ſchlechthin entgegengeſeztes bezeichnen
, welches gar nicht aus dem andern entwikkelt werden könne:
ſagen wir uns von dieſen Gegenſäzen zunächſt los, weil wir
h dem obigen keine Möglichkeit zu kunſtmäßiger Geſprächfüh-
g ſehen zwiſchen ſolchen, die jeder ganz außer der Sprache

des andern stehen. Denn zwischen solchen, in denen sich das Wissen zufälligerweise von selbst ganz auf gleiche Weise ausgedrükt hätte, würde eigentliche Gesprächführung schwerlich statt finden; denken wir uns aber entweder zwei wissende, in denen sich aber das reine Denken verschieden ausgedrükkt hat, oder einen wissenden und einen, in dem das reine Denken sich erst entwikkeln soll: so besteht nach obigem zwischen beiden keine Sprachgemeinschaft. Wobei wir uns allerdings vorbehalten müssen in dem Gebiet des reinen Denkens, wie wir es in Zusammenhang mit dem übrigen sezen, dennoch untergeordnete Gegensäze nachzuweisen, und vielleicht auch sie mit ähnlichen Ausdrükken zu bezeichnen, wiewol dieselben sofern sie mehr bedeuten sollen abgewiesen worden sind. Zweitens aber sagen wir uns eben so von dem Verfahren aller derer los, welche, indem sie einen Inbegriff von Säzen aufstellen, der das wesentliche des Wissens so enthalten soll, daß das weitere sich daraus entwikkeln läßt, mögen sie ihn nun Wissenschaftslehre nennen oder Logik oder Metaphysik oder Naturphilosophie oder wie sonst immer, hiebei einen sogenannten Grundsaz an die Spize stellen als denjenigen, mit dem das Wissen nothwendig anfange, und der selbst schlechthin angenommen werden müsse, ohne schon in früher gedachtem enthalten gewesen zu sein oder daraus entwikkelt werden zu können. Denn alle diese befinden sich in demselben Fall, daß sie alles was von diesem Punkt ausgeht gänzlich und zwar als das reine Denken von allem übrigen isoliren, und ebenfalls so, daß das Gemeinsam werden desselben nur als etwas zufälliges betrachtet werden kann, und lediglich davon abhängt, ob andere bei den Ausdrükken jenes Sazes dasselbe denken, und es so wie er mitgetheilt ist, als ihren eigenen nachbilden können. Sagen wir uns daher von der gänzlichen Isolirung des Wissens los: so können wir auch dieses Verfahren weder loben noch selbst nachahmen. Wir werden vielmehr behaupten müssen, daß solche Versuche sich mit gleichem Recht immer aufs neue wieder-

holen können, ohne daß die Lösung des Streites dadurch im geringsten weiter gedeiht, wenngleich jeder neue Versuch immer in der bestimmten Hoffnung unternommen wird, daß er allem Streit ein Ende machen werde. Wenn wir nur erwägen, wie solche Anfänge entstehen, in solchen einzelnen nämlich, die mehr oder weniger von allen früheren Versuchen dieser Art angeregt sind, also als Producte alles früheren in ihre eigenthümliche Persönlichkeit: so muß einleuchten, daß, wenn die Aufgabe ungehemmt in Anregung bleibt, immer mehrere und mehr von einander verschiedene Anfänge in den so bearbeiteten Denkern keimen müssen. In demselben Maaß aber als sich die empfängliche Masse unter diese vertheilen kann, muß auch der Einfluß, den die Anziehungskraft eines einzelnen auf seine Mitwelt ausüben kann, immer schwächer werden, so daß der spätere Meister bei ganz gleicher innerer Kraft sich doch nur einen kleineren Theil derer, die an der Sache theilnehmen, wird aneignen können, als ein früherer vermochte. Bedenken wir nun noch, daß diese Anfänge, wenngleich aus dem tiefsten der Begeistung hervorgehend, doch ihrer Entstehungsart nach, da sie eigentlich um es herauszusagen Einfälle sind, sich ganz dem Gebiet des freien oder künstlerischen Denkens anschließen: so werden wir keinen großen Anstand nehmen dürfen zu erklären, daß die weiteren Entwikkelungen solcher Anfänge so betrachtet einen hohen Werth haben können als Kunstwerke, demohnerachtet aber eher geeignet sind Uebergänge zu bezeichnen aus dem künstlerischen Denken in das reine oder wenn man will aus der Poesie in die Philosophie, als daß sie für Darstellungen des Wissens selbst gelten dürften. Wobei sie allerdings in vollkommen gutem Recht sein können gegen Versuche anderer Art, die sich ihnen gegenüberstellen, und die nur als Uebergänge aus dem geschäftlichen Denken in das reine anzusehen sind.

3. Was wir nun aber an die Stelle jener Isolirung des reinen Denkens sezen wollen und wie dies zu verstehen sei, daß es früher in den beiden andern Richtungen des Denkens mit

enthalten ist, als es allein aufzutreten vermag, das bleibt nun noch näher zu erklären. Wir gehen nämlich davon aus, daß die drei Richtungen des Denkens gleich ursprünglich sind, weil alle dreie dem Leben des Menschen wesentlich, daß sie sich aber erst allmählig bestimmt von einander scheiden, so jedoch, daß sobald wir je zwei derselben von einander unterscheiden können wir auch die dritte an ihnen und mit ihnen finden. In den ersten menschlichen Zuständen sind die Keime, daß ich so sage, zu diesen drei Richtungen so chaotisch in einander, daß uns eben deshalb diese Zustände in ihrer Verworrenheit noch an die Bewußtlosigkeit zu grenzen scheinen. Sobald aber die Empfindungs- und Begehrungszustände einen begleitenden Ausdrukk gewinnen, der uns, gleichviel jezt ob mit Recht oder Unrecht, nicht mehr als eine rein mechanische Rükkwirkung erscheint: so sezen wir voraus, daß diese Zustände vorgestellt werden, und dies schreiben wir dem geschäftlichen Denken zu, in sofern dieses die Verhältnisse zwischen dem Einzelwesen und seinen Umgebungen insgesammt ausdrükkt, sowol wie sie sind als wie sie angestrebt werden. Gleichlaufend hiermit wo wir ein Träumen voraussezen unabhängig von mechanischer Wirkung eines innern Empfindungszustands, da würden wir die ersten Spuren der freien oder künstlerischen Richtung als ein inneres Bilden erkennen, wenn nur nicht der Traum als ein sich jedesmal von dem stätigen Verlauf des Denkens ausschließender Zustand auch von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleiben müßte. Sobald nun aber, nachdem Schlaf und Wachen vollkommen auseinander getreten sind, auch im Wachen analoge Bilder und Vorstellungen entstehen, und von jenen andern, die auf festgehaltenen Sinneseindrükken beruhen, unterschieden werden, als nicht die Wirklichkeit des Seins zu ihrem Maaß habend: so sind diese in Wahrheit schon als das freie Bilden und Vorstellen gesezt, woraus sich weiterhin die Anfänge zu künstlerischen Hervorbringungen entwikkeln eben so wie in den andern schon die Elemente des geschäftlichen Den-

kens gesezt sind. Diese Unterscheidung aber beruht lediglich darauf, daß in den zulezt erwähnten immer zugleich schon Gegenstände fixirt werden, womit eben das freie Vorstellen nichts zu thun hat, vielmehr sich als eine Negation des Gegenstandsezens verhält und nie ein anderes als die vorstellende Thätigkeit selbst ankündigt. In dem Sezen der Gegenstände und des Vonaußenbestimmtseins aber ist schon eine Richtung auf das Wissen und auf das Bestimmen des Seins. Denn das eben beschriebene Interesse des Subjects hat es nur mit den Zuständen desselben zu thun, wie sie durch die momentanen Veränderungen des Außer ihm bestimmt werden. Daher wir zwar hernach, wenn wir dieses Interesse handhaben, wol das Dasein der Gegenstände voraussezen können, aber diese Thatsache des Bewußtseins, daß wir Gegenstände sezen, kann nicht in ihm ihren Ursprung haben. Eben so, wenn sich in dem freien Vorstellen das Bestimmtsein von außen verneint, wird nicht zugleich mit verneint, daß es mit denselben allgemeinen Gestalten behaftet und darunter befaßt sei, unter welchen auch Dinge gesezt werden; denn freie Bildungen, welche sich fern von diesem Gebiet halten, wie die verschiedenen Zusammensezungen von Mensch und Thier, die geflügelten Menschengestalten und dergleichen, so wie auf der andern Seite was wir mit dem Namen der Arabeske zu bezeichnen gewohnt sind, reihen wir noch näher an die träumerischen Spiele an. Der wahre Gehalt dieser Sonderung aber ist offenbar der, daß in jenen Thätigkeiten das freie Bilden dem reinen Denken verwandt gesezt ist, in diesen aber nicht. Ist nun das reine Denken seinem Keime nach schon in dem Sezen von Gegenständen oder Dingen: so können wir es auch schon auf das Suchen derselben zurükkführen, ich meine auf das willkührliche Umherschweifen des Auges, welches einestheils dem geschäftlichen Denken angehörig den Lichtreizen folgt, zugleich aber auch dem reinen angehörig das seiende begehrt. Und eben so, ist das reine Denken schon in dem Unterscheiden fantastischer

Bildungen des freien Vorstellens von den den bereits aufgenommenen freien Formen des Seins angemessenen freien Bildern: so ist es auch schon in dem auf dieselbe Weise zu Stande kommenden Festhalten der Wahrnehmung, welches auf der einen Seite dem freien Bilden angehörig diesem Elemente darbietet, auf der andern Seite aber von dem reinen Denken ausgehend sich zu den allgemeinen auf mannigfaltige Weise verschiebbaren Bildern steigert, welche wir auch Schemata nennen, und nach denen sich dann die einzelnen Wahrnehmungen gruppiren. In diesem Sinne behaupten wir, ohne durch das was hier nur beispielsweise aufgenommen ist etwas für die Folge erschleichen zu wollen, daß die Richtung des reinen Denkens sich schon in jenen frühen ungesonderten Zuständen offenbart, zu einer Zeit wo sie in vereinzelter Selbständigkeit noch nicht heraustreten kann, weil sie dem eigentlichen d. h. dem sich aussprechenden Denken noch vorangehn. Denn die Selbständigkeit des reinen Denkens ist an den Besiz der Sprache gebunden, und wenn sie sich hier zuerst vielleicht auf ausgezeichnete Weise in dem Gebrauch solcher allgemeinen Benennungen zeigt, welche nicht nach den Beziehungen der Dinge zu dem Menschen sondern nach deren innern Verhältnissen unter sich eingerichtet sind: so sind dieses doch nur Fortentwikklungen jener früheren Momente. Will man als diesen Punkt übergehend erst weiterhin irgend einen Act als den Anfang des reinen Denkens sezen: so wird sich immer nachweisen lassen, daß dieser selbst schon auf früherem ruht, worin das reine Denken auch schon gewesen ist. Wir können mithin dieses nur auffassen als eine ursprüngliche sich fortschreitend in allem Denken realisirende Richtung. Und wie dasselbe in seinem ganzen Verlauf immer zugleich für die beiden anderen ist, als wächst sich immer nur an den Resultaten des reinen Denkens fortentwikkeln: so ist es auch von Anfang an eben so in ihnen gewesen, wie es auch ursprünglich für sich war. Wie denn auch auf der andern Seite, nur daß diese Beziehungen hier nicht

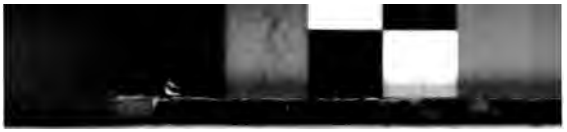
aufzunehmen und weiter durchzuführen ſind, ſchon aus dem geſagten geahndet werden muß, daß in jedem Act des reinen Denkens auch die beiden andern Richtungen immer auf irgend eine Weiſe mitgeſezt ſind. Und wenn jezt nichts leichter iſt, als in dem entwikkelten Zuſtand des Bewußtſeins an jeder Thätigkeit zu unterſcheiden, was der einen und was der andern Richtung des Denkens angehört: ſo tritt doch dieſe Beſtimmtheit aus der Verworrenheit der früheſten Bewußtſeinszuſtände nur ſo allmählig hervor, daß es nicht möglich iſt zwei an einander liegende Momente nachzuweiſen, in deren erſtem das reine Denken noch nicht geweſen, in dem andern aber ſchon ſei, mithin können wir immer nur von der Annahme ausgehen, daß das Wiſſenwollen ſchon in den erſten Lebensthätigkeiten des Menſchen immer mitgeſezt iſt, wenngleich nur als ein kleinſtes, und daß es ſich ſtätig fortentwikkelt, ohne ſich, ohnerachtet aller Veränderungen, die es durchgeht, jemals ſo loszureißen, daß irgend ein neuer Anfang alles frühere gleichſam ungeſchehen machte und zerſtörte.

§. 5.

Eine Anleitung von jedem Punkt aus, auf welchem wir uns im reinen Denken finden, den Streit aufzulöſen mithin das Wiſſenwollen ſeinem Ziel zuzuführen, kann nur mit dem Verſuch beginnen, wie aus dem Gehalt jeder reinen Denkthätigkeit ein außer dem Streit liegendes Denken entwikkelt und geſondert werden kann.

1. Vor der näheren Erörterung dieſes Sazes muß erſt ein Bedenken aus dem Wege geräumt werden, wozu vielleicht das früher geſagte die Veranlaſſung geben kann. Man könnte nämlich ſagen, die Dialektik, wie wir ſie §. 1. beſtimmt haben, ſei allerdings etwas ſehr nüzliches und auf dem Gebiet des reinen Denkens in jedem einzelnen Falle, wenn ein Streit wirklich entſteht, wohl zu gebrauchen ja unentbehrlich; auch könne ſie wol auf die hier

gestellte Voraussezung zurükkgehen, und sie irgendwie zum Grunde legen, nur streitfreies Denken selbst zu entwikkeln, das dürfe nicht ihre Sache sein, indem diese Aufgabe innerhalb des Gebietes des reinen Denkens selbst liege, die Dialektik aber, je nachdem man es nehmen wolle, dem geschäftlichen oder dem künstlerischen Denken angehöre, welche beide wir selbst von dem reinen gesondert hätten. Denn auf der einen Seite sei es ein Geschäft den Streit zu schlichten, mithin müßten auch alle dabei anzuwendenden Regeln die Natur des geschäftlichen Denkens an sich tragen. Auf der anderen Seite könne man sagen liege diesem Geschäft das Wohlgefallen an der zunehmenden Uebereinstimmung zum Grunde; sofern also die dialektischen Regeln allerdings auch aus dem Wesen dieses bestimmten Geschäftes zu nehmen wären, würden sie dem künstlerischen Denken anheimfallen. Denn die Schlichtung des Streites sei auch ein solcher momentaner Act, in welchem das Subject auf diese besondere Weise durch das Bewußtsein der wieder hergestellten Uebereinstimmung zeitlich erfüllt ist, und die dialektischen Regeln könnten gar wohl, wie andere technische Säze, auf guten Beobachtungen darüber beruhen, auf welchem Wege dieses Bewußtsein zu erreichen sei. Da aber nach §. 3. das reine Denken in der Beziehung auf das Sein zunächst sein Wesen hat: so könne streitfreies Denken in diesem Sinn zu entwikkeln niemals das Geschäft der Dialektik sein, die es nur mit den Verhältnissen der im Act des Denkens begriffenen denkenden Subjecte zu einander zu thun hat. — Beides nun, sowol daß die Schlichtung des Streites als ein Geschäft betrachtet werden kann, als auch daß die dialektisch bewirkte Uebereinstimmung ein Wohlgefallen erregt, welches dem an Kunstwerken ähnlich ist, hat eine untergeordnete Wahrheit. Aber es liegt darin nur die besondere Anwendung dessen auf die Dialektik, was wir schon für alles reine Denken beiläufig zugegeben haben, daß nämlich in demselben die beiden andern Richtungen immer zugleich mitgesezt sind. Dem



denken wir uns eine Zuſammenſtellung von ſtreitfreien reinen Denkthätigkeiten zu einem ganzen: ſo wird auch dieſe ein ſolches Wohlgefallen erregen, ohne daß daraus gefolgert werden dürfte, daß dieſe Denkthätigkeiten ihrem Gehalt nach betrachtet keine Beziehung auf das Sein hätten. Eben ſo könnte man jede Ausfüllung eines vorher nur im allgemeinen geſezten Ortes im Wiſſen, wie z. B. die ordnungsmäßige Zuſammenſtellung der verſchiedenen Formen des irdiſchen Lebens, um ſo den Begriff des Lebens auszufüllen, als ein Geſchäft anſehen. Mithin ließe ſich auf dieſelbe Weiſe jedes Verfahren im reinen Denken bei den andern beiden Formen unterſtellen, woraus ſchon hervorgeht, daß die Einwendung zu viel beweiſet; denn niemand, der nicht dem Skepticismus huldigt, wird ſich dadurch abhalten laſſen das reine Denken als eine dritte von jenen beiden verſchiedene Richtung im Denken anzuerkennen. Wollen wir aber der Einwendung auch geradezu entgegentreten, um ſo der Dialektik ihren Ort im Gebiet des reinen Denkens und damit zugleich auch das Recht zu jenem Verſuch zu ſichern: ſo dürfen wir nur die Beſchaffenheit des Geſchäfts und der Verhältniſſe der denkenden Einzelweſen, von denen hier die Rede ſein kann, näher betrachten. Denn was das erſte anlangt: ſo haben wir ſchon nachgewieſen, daß der Streit über das Denken nur geführt wird, ſofern es auf das Sein bezogen werden ſoll. Muß alſo etwas in den dialektiſchen Regeln von dem Weſen des Geſchäftes ausgehen: ſo muß eben dieſes die Beziehung des Denkens auf das Sein betreffen. Die Abneigung dieſes zuzugeſtehen und die Trennung deſſen, was man im engern Sinne Logik nannte, von dem, was Metaphyſik hieß, iſt weſentlich eines und daſſelbe. Die Logik in dieſen Schranken folgerecht gehalten kann nur ſolche Regeln zum Verfahren im Denken hervorbringen, welche zu irgend welchem Inhalt deſſelben gar kein Verhältniß haben. Solche können dann nur die Form betreffen, und daher auch höchſtens nur Mißverſtändniſſe aufdekken, die auch von ſelbſt leicht zum Vorſchein

kommen; sie sind aber so weit entfernt zur Auflösung des eigentlichen Streites beizutragen, daß sie nicht einmal die Entstehung neuen Streitstoffes zu verhindern vermögen. Denn wenn der eine **A** mit **b** und der andere dasselbe **A** mit einem **b** ausschließenden **c** zusammendenkt, woraus nothwendig früher oder später Streit entstehen muß: so wird der Widerspruch nicht unmittelbar durch die Anwendung der logischen Regeln entdekkt, sondern erst wenn eine Veranlassung entsteht **b** und **c** auf einander zurükkzuführen. Daher versagen diese Regeln bei jedem ursprünglichen Zusammendenken ihren Dienst, und es bleibt kein anderes Fortschreiten im Denken übrig als von solchen Anfängen, die nicht nach diesen Regeln zu prüfen sind; das heißt, wir müssen uns mit den willkührlichen Anfängen in allen Gebieten des Wissens begnügen. Denn wollte man die Forderung dahin erweitern, daß nur solche Aussagen **Ab, Ac** mit einander in Verbindung gebracht werden dürften, in welchen das ausgesagte **b** und **c** unmittelbar auf einander zurükkgeführt werden könne: so hörten alle vermehrenden Fortschritte im Denken auf, und alles wäre nur Entwikklung eines willkührlich angefangenen und nicht zu prüfenden Denkens in und aus sich selbst oder mehrerer solcher unter sich nicht verbundener Denkacte, mithin bliebe jedes denkende Einzelwesen vollständig in seiner eigenen oder eines anderen, dem es sich angefügt hätte, Einzelheit befangen. Und auf diese Weise freilich könnte es dahin kommen, daß bei der Verschiedenheit mehrerer solcher ursprünglicher Grundgedanken die Wahl zwischen denselben eine Geschmakkssache würde, und das Wohlgefallen an der Uebereinstimmung ganz dem an einem Kunstwerk ähnlich würde, wie auch die Erfahrung es lehrt bei der Mehrheit philosophischer Schulen und von verschiedenen Grundannahmen ausgehender Systeme in andern Wissenschaften. Daher allerdings die beiden Theile der Einwendung unter sich zusammenhangen, aber nur an dem was daran falsch ist. Denn es verhält sich eben so, wenn wir den anderen Theil für sich be-

trachten. Fragen wir nämlich, von was für Verhältniſſen der denkenden Einzelweſen die Rede ſei bei der Geſprächführung im Gebiet des reinen Denkens: ſo ſind es keinesweges ſolche, welche die Einzelheit derſelben ausdrükken, vielmehr ſoll die Einwirkung von dieſer im Gebiet des reinen Denkens ſo weit aufgehoben werden, daß ſie ſich nur in demjenigen zeigt, was der künſtleriſchen oder geſchäftlichen Seite angehört. Denn beide haben und behalten ihren Antheil an den Zuſammenſtellungen des gedachten, welche theils für beſtimmte Zwekke können eingerichtet werden, theils auch ganz die Natur von Kunſtwerken an ſich tragen; die Dialektik hingegen hat es mit der Berichtigung des einzelnen ſtreitig werdenden Denkens zu thun; und ſofern ſie an dieſem ihr Werk vollbringt, wird die Verſchiedenheit der denkenden aufgehoben, indem das nach Auflöſung des Streits in der Sprache feſtgewordene Denken nur die Selbigkeit des denkenden Seins in dieſem Sprachkreiſe, und von da weiter, ausdrükkt. Mithin haben wir es hier auch gar nicht mit einem Erfülltſein des denkenden Einzelweſens als ſolchen in einem beſtimmten Moment zu thun, indem das gewiſſe nothwendig auch ein unzeitliches wird, weil es in allen Momenten nur als daſſelbe geſezt ſein kann. Vielmehr iſt das Wohlgefallen an jeder Uebereinſtimmung im Gebiet des reinen Denkens nur die Freude an der Erſcheinung der Selbigkeit des denkenden Seins, wobei dieſes, ob die Uebereinſtimmung in andern ſchon iſt oder nicht, gar nicht in Betracht kommt. Wogegen bei jeder Uebereinſtimmung in Geſchmakksſachen allemal das Bewußtſein, daß andere anders empfinden, eine das Gepräge der Subjectivität an ſich tragende verbindende Kraft äußert. Ueberſieht man dieſen Unterſchied: dann freilich kann man dahin kommen auch die Dialektik nur für einen beſtimmten Geſchmakk einrichten zu wollen, deſſen beſonderes Princip ſie dann an ihrer Spize trägt als einen Saz, den immer nur einige annehmen, während andere ihm einen andern entgegenſtellen. Von beiden Seiten der aufgeſtellten

Einwendung aus kommen wir also dahin, daß unsere Aufgabe allen Einfluß der Besonderheit ausschließt, sowol wenn wir sie als Geschäft betrachten als auch wenn wir auf das der Lösung desselben anhaftende Wohlgefallen sehen. Mithin bleibt die Dialektik von Anfang bis zu Ende in dem Gebiet des reinen Denkens, und kann aus diesem Moment gegen den Versuch, womit sie anfangen muß, nichts eingewendet werden.

2. Aus dem gesagten folgt aber auch schon weiter, eben so wenig als sich das Wissen aus schlechthin neuen Anfängen entwikkeln kann, wie wir bereits gesehen, eben so wenig würden wir unser Ziel erreichen, wenn wir aus dem vorhandenen aber streitigen reinen Denken einzelne beliebige Säze als streitfrei herausheben und an die Spize stellen wollten, indem uns dieses nothwendig in das Gebiet der Besonderheit zurükkführen müßte. Denn wollten wir hiezu eine Methode suchen, und ohne diese wäre das Verfahren nur ein Einfall, d. h. das allerbesonderste: so werden wir zuerst doch feststellen, daß keiner einen Saz hiezu wählen wird, der ihm selbst schon streitig geworden wäre, oder auch den er im Zusammenhang mit streitigem Denken wüßte. Aber da auch ein anderer Anknüpfungspunkt sich nicht denken läßt: so folgt schon selbst, daß jede hieraus hervorgehende Wahl mit der besondern Denkgeschichte des wählenden zusammenhangen muß *).

*) Hier endigt, was Schl. selbst für den Druk niedergeschrieben hat. Die Vorarbeit zu dieser Einleitung enthält §. 1. fast dasselbe, als oben die §§. 1. und 3., §. 3. fast dasselbe, als oben §. 2., §. 2. aber dieses,

§. 2. Die Kunst den Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens zu beendigen, und die streitfreies Denken zu entwikkeln, sind nur eine und dieselbe, mithin ist die Dialektik auch die Anweisung zur lezten.

1. Wenn die Anweisung auf Beendigung des Streites durch Ermittelung eines in beiden Theilen übereinstimmenden Denkens auf entsprechende Weise gerichtet und als solche richtig ist, und es wird überall, wo Streit auf dem Gebiet des reinen Denkens entsteht, nach

ihr verfahren: ſo muß auf dieſem Wege zulezt überall das Sein übereinſtimmend gedacht werden, ohne daß es einer andern Anweiſung als jener bedürfte, und unſer Saz könnte nur bezweifelt werden, ſofern es einen anderen Weg gäbe zum Wiſſen zu gelangen, als durch den Streit. Nun aber dürfen wir wol als allgemein zugeſtanden annehmen, daß niemand ſeine Denkthätigkeit im Gebiet des reinen Denkens mit dem Wiſſen anfängt, es müßte denn jemand die mathematiſchen Operationen mit hieher rechnen. Allein dieſe ſchließen wir hier aus, ohne dadurch den Streit, der anderwärts darüber geführt worden iſt, ſchlichten zu wollen. Nämlich wie wir uns über den Ausdrukk Denken verſtändigt haben, können wir zwar dieſe Operationen nicht vom Denken ausſchließen: allein ſo wie jeder ſie mit einer vollkommnen Gewißheit anfängt, bilden ſie ein gänzlich in ſich abgeſchloſſenes Gebiet, welches mit keinem anderweitig ſtreitigen zuſammenhängt, noch auf irgend einen anderwärts obwaltenden Streit Einfluß haben kann. Seine Gewißheit aber hat es darin, daß es ein Thun iſt, und ſie bezieht ſich lediglich hierauf, indem das als Zeichen des Thuns gewordene Sein, die Figur oder der Calculus, als etwas völlig gleichgültiges bei Seite geſtellt wird. Als ein ſolches abgeſondertes Gebiet alſo ſteht es dem reinen auf das Sein ſich beziehenden Denken eben ſowol als dem geſchäftlichen gegenüber; aber nicht wie das künſtleriſche als ein freies, ſondern auch dieſem gegenüber als ein durch die Art eines beſtimmten Thuns gebundenes. Sobald es aus dieſem heraustritt in allen ſeinen Anwendungen, erſcheint es als dem geſchäftlichen angehörig, wird ſich aber auch in Bezug auf das Sein ſeiner Ungewißheit bewußt, indem es ſich überall die Aufgabe ſtellt die Unſicherheit in die geringſten Grenzen einzuſchließen. Dieſes nun abgerechnet wird der aufgeſtellte Saz keinen Widerſpruch finden. Entſteht aber alles ſtreitfreie Denken aus dem Streit: ſo entſteht es gewiß auch nur aus der der Idee unſerer Wiſſenſchaft gemäßen Führung deſſelben.

2. Hieraus folgt aber zugleich, daß ſich die Dialektik zunächſt nur bewähren kann als eine gegebenes prüfende, oder kritiſche Anweiſung, nicht als eine urſprünglich hervorbringende, oder didaktiſche. Um ſo gewiſſer iſt ſie eine Kunſtlehre. Denn auf dem Gebiet der ſchönen Kunſt finden wir überall daſſelbe. Alle Anweiſungen zur Erfindung in Mahlerei und Muſik können immer nur Cautelen enthalten, Angaben deſſen was vermieden werden ſoll; ſelbſt die, welche einen poſitiven Inhalt zu haben ſcheinen, werden ſich, wenn es irgend ein beſtimmter iſt, theils auf negative Säze zurükkführen laſſen, theils wenigſtens immer auf ſchon gemachte Operationen, welche alſo vorausgeſezt werden, zurükkgehen. Bleiben wir nun aber dabei ſtehen, daß ehe irgendwo von Dialektik die Rede ſein kann, ſchon Ergebniſſe der urſprünglichen Productivität im Denken vorangegangen ſein müſſen, und wenden wir auch hiebei die Analogie der ſchönen Künſte an: ſo eröffnet ſich allerdings die Möglichkeit, daß jene freie Thätigkeit als ausgezeichnetes Talent oder Genie könne das rechte treffen, und ſo Wiſſen wirklich wer-

den vor unserer Anweisung dazu; eben wie es in den Künsten geht, wo auch die Theorie immer erst nachkommt hinter den Werken der Meister. Diese Möglichkeit wollen wir auch keineswegs bestreiten. Denn erneuern wir die obige Annahme, daß die drei Entstehungsweisen des Denkens streng genommen in jedem Menschen vorkommen, und jeder, dem eine von ihnen gänzlich fehlte, nur ein verstümmelter sein würde: so müssen wir auch zugleich eine Ungleichheit in der Wirksamkeit derselben mit annehmen, welche sich uns überall zeigt als ein wesentlicher Bestandtheil der wie auch immer gewordenen Ungleichheit der einzelnen selbst. Mithin wird auch die reine Denkthätigkeit in einigen ein kleinstes sein, in anderen aber ein größtes. In jenen wird dann wenig davon zu merken sein, daß gedachtes als bleibend an sich gesetzt wird, sondern sie werden sich am gleichgültigsten verhalten gegen alles nicht geschäftliche oder nicht künstlerische Denken; die anderen hingegen werden nicht nur das meiste gedachte bleibend wollen, sondern auch Zusammenstimmung mit ihren Gedanken bei anderen zu erwekken streben. Allein gesezt auch, ihr Denken eines Seins wäre jedesmal ein Wissen vor aller Dialektik und gänzlich abgesehen von ihr, wie ja schon die ältesten Philosopheme sich immer dafür ausgeben: so war es doch nie ein streitfreies Denken, da es sich nicht mittheilen konnte ohne Zusammenhang mit früherem Denken, welches immer auch schon streitig war. Denn gesezt auch, die Grundgedanken einer solchen Reihe wären etwas ganz neues, mithin ohne Zusammenhang mit früherem Denken, wie manche neueren Philosopheme von sich behaupten: so können sie doch nur wirklich mitgetheilt werden durch schon im Umlauf sich findende Ausdrükke, immer also vermittelst Bejahens oder Verneinens dessen, was bisher bei diesen gedacht und entweder schon in das Gebiet des Streites hineingezogen war, oder nun hineingezogen wird. Ueber jeden solchen Grundgedanken also muß gestritten werden; und da er nur durch glükliche Beendigung des Streites sich Anerkennung verschaffen kann: so ist diese entweder ein ganz zufälliges Ergebniß, oder sie beruht auf dem Vorhandensein und dem Gebrauch der Dialektik.

3. Wollen wir hierauf die Probe machen: so müßten wir versuchen zwischen diese beiden Fälle ein Mittelglied einzuschieben, so daß die Dialektik entbehrt werden könnte, und doch die Anerkennung nicht zufällig wäre. Deren sind aber nur zwei möglich; entweder die Anerkennung beruht auch darauf, daß eine Anweisung zu kunstmäßigem Verfahren befolgt worden, nur nicht zu dem den Streit zu beendigen, oder es giebt Gedanken, welche sich eine allgemein als allgemein anerkannte Anerkennung, welche eben deshalb nicht zufällig sein kann, verselbst verschaffen. Was das erste anbetrifft: so müßte das Wozu dieser Anweisung vor der Möglichkeit des Streites liegen, das heißt das Hervorbringen des Denkens selbst sein. Diese könnte aber keine unmittelbare werden unter der Formel, Verfahre im ursprünglichen Denken so: so wirst du mit allgemeiner Anerkennung denken; denn das Ge-

ſtehen eines Denkens außerhalb einer angefangenen Reihe iſt unwillkührlich, innerhalb derſelben aber nicht mehr in dieſem Sinne urſprünglich, ſondern entweder beruht es auf der wenngleich inneren und einſamen Geſprächführung, und geht alſo auf die Dialektik zurükk, oder es iſt ein ſpäteres Glied einer einfachen Fortſchreitung. Dann aber wäre die Anweiſung nur eine zum Weiterdenken und könnte der Aufgabe nur entſprechen, ſofern das erſte Glied ſchon ein allgemein anerkanntes wäre, was uns dann auf den zweiten Fall zurükkführte. Hier alſo bliebe nur die mittelbare Anweiſung übrig. Auch dergleichen ſind öfter gegeben worden; indeß, wenn man nicht etwa auch die Behauptung hieher rechnen will, daß der menſchliche Geiſt die Wahrheit nur auf leidentliche Weiſe empfangen könne, wol immer nur in der Form, das Gemüth müſſe in dieſen oder jenen Zuſtand verſezt werden, um ſo zu denken, daß es ſich allgemeine Anerkennung verſchaffe. Dergleichen Anweiſungen aber, und auch in die vorige Behauptung verbirgt ſich eine ſolche, können ſich wegen der Ungleichheit der einzelnen, für welche derſelbe Zuſtand ganz verſchiedene Werthe hat, keine allgemeine Anerkennung verſchaffen. Sonach bleibt nur der zweite Fall übrig. Und offenbar ſind faſt alle Anfänge philoſophiſcher Syſteme mit dem Anſpruch aufgetreten ſolche Gedanken zu ſein; aber keines von allen hat vermocht dieſen Anſpruch durchzuſezen, und dies kann auch nicht anders ſein. Denn wenn ſie ſich auf Sein beziehen: ſo iſt entweder über denſelben Gegenſtand ſchon anderes gedacht, und der neue Grundgedanke mit dieſem in Streit, wie faſt immer die philoſophiſchen Anfänge mit den volksthümlichen Vorſtellungen; oder wenn auf daſſelbe Sein noch kein Denken bezogen worden iſt: ſo kann das neue ſich auch nicht anders verſtändlich machen, als durch ſeine Beziehungen auf anderes ſchon gedachtes Sein. Hätte nun das neue auch aus dieſem entwikkelt werden können: ſo wäre es nur zufällig ein urſprüngliches und nicht als ſolches zu behandeln; wo aber nicht: ſo müßte es auch mit demſelben in Streit ſein, und brächte alſo ſeine Anerkennung nicht mit. Wir gelangen daher zu keinem andern Ergebniß, als daß, nachdem der Zuſtand des Streites einmal vorhanden iſt, das ſtreitfreie Denken ſich nur aus dem Streit und durch denſelben entwikkelt.

4. Hiemit hängt aber unmittelbar zuſammen, was eigentlich den Nerv unſeres Sazes ausmacht, daß nämlich jeder Saz, der als ein Act der reinen Denkthätigkeit in der Richtung auf das Wiſſen vorkommt, auch ſchon im Streit begriffen und aus demſelben hervorgegangen iſt, und daß daher jeder ſolche um ſo mehr zur Entwikkelung ſtreitfreien Denkens beiträgt, je mehr in ihm ſelbſt und in der ganzen rükkwärts von ihm liegenden Reihe das kunſtmäßige Verfahren, um den Streit zu beendigen, vorgewaltet hat. Es giebt alſo auch keinen Gedanken, mit welchem das Wiſſen beginnen könnte an und für ſich, ſondern nur ſofern ſich die Dialektik in ihm verwirklicht hat. Was aber ein ſolcher außerdem enthält, das kann zur Fortentwikkelung des Wiſſens nicht

nothwendig sein, sondern, wenn auch nicht schlechthin gleichgültig, so daß der Unterschied eines jeden von allen anderen in unserer Beziehung Null wäre, so verhält sich doch jeder zu jedem nur wie leichter und schwerer oder wie mehr und minder bequem.

5. Das leztere gilt nun besonders von solchen Säzen, welche ein philosophisches System beginnen, das eine Wissenschaft des Wissens aufzustellen bestimmt ist. Denn so lange dergleichen mehrere nicht übereinstimmende neben einander bestehen, liegen sie in dem Gebiete des Streites, indem wer das eine annimmt die anderen verwerfen muß; aber als Anfänge lassen sie nicht zu rükkwärts zu gehen, um zu untersuchen, wiefern durch ihre Aufstellung im Vergleich mit früherem etwas geschehen sei, um das Gebiet des Streites zu beschränken, und es bleibt nur ihr streitiger Inhalt selbst zurükk, der sich in allem folgenden wiederholen muß. Man betrachte nur beispielsweise den Anfang der Ethik des Spinoza: so ist zuerst nicht einzusehen, warum die Begriffe Wesen Dasein und Natur weniger einiger Erklärung bedürften, als der Begriff der Substanz. Aber in der Erklärung des lezteren ist gleich das Insichsein ein Ausdrukk, welcher zurükkgewiesen werden kann, da In ein Verhältniß bezeichnet, irgend etwas aber zu sich selbst nicht kann in einem Verhältniß stehen, so daß dies eine leere Position ist, welches aus demselben Grunde auch von der causa sui gilt. Auch möchte von dem Ausdrukk Natur schwerlich eine Erklärung aufgestellt werden können, welche auch nur die Möglichkeit übrig ließe, daß etwas als Natur gedachtes auch nicht existiren könnte (denn ein Centaur etwa oder eine Feye werden nicht als Natur vorgestellt); und dann ist auch dieser Theil der Erklärung ein leerer Saz. Auf eine andere Weise ist gefehlt in der Erklärung der Substanz, in welcher das Insichsein und Durchsichbegriffenwerden verknüpft wird, aber ohne nachzuweisen, wie das eine durch das andre bedingt wäre. Aus der Erklärung selbst entstehen mir also als mögliche die Vorstellung von einem insichseienden, das aber nicht durch sich begriffen würde, und von einem durchsichbegriffenen, das aber nicht in sich ist; und indem nicht gesagt wird, wie sich diese zur Substanz verhalten: so ist auch dieser Begriff nicht erklärt. Wenn nun aber der Ausdrukk Gott erklärt wird als das absolut unendliche seiende, oder die Substanz aus unendlichen Attributen: so ist dies eine dort ganz willkührlich gebildete Vorstellung, und aus dem Saz, daß es zur Natur der Substanz gehöre zu existiren, kann nicht geschlossen werden, daß auch jede willkührlich gebildete Substanz existire. Darum wird auch hernach der Saz zu Hülfe genommen, daß eine seine Existenz verhindernde Ursache da sein müßte, und das ganze Gebäude beruht, so wie es hier aufgeführt ist, auf dem Kanon, daß jede willkührlich gebildete Vorstellung auch für wahr zu achten ist, wenn nicht eine verhindernde Ursache nachgewiesen werden kann; ein Kanon, den man offenbar ohne in die größte Verwirrung zu gerathen nicht annehmen kann. Nehmen wir nun dazu, daß was hier von Gott

geſagt iſt anderwärts theils zugegeben wird, nämlich daß er nothwendig exiſtirt, anderentheils aber geleugnet, nämlich daß er nicht andere Subſtanzen hervorgebracht habe, und daß eben da der Begriff zwar auf dieſelbe Weiſe beſtimmt wird, wie hier, nämlich daß Gott alle Weſenheit zukomme, unter dieſer aber freilich anderes gedacht, als hier, und was hier ein Attribut iſt, nämlich die Ausdehnung, dort als eine Negation betrachtet wird; nimmt man alles dieſes zuſammen: ſo muß zugegeben werden, daß durch dieſes Verfahren kein Fortſchritt zur Beilegung des Streites gemacht ſei, ſondern daß wir uns vermittelſt deſſelben nur wieder in dem Zuſtand des ſtreitigen Geſpräch führens auf dem Gebiet des reinen Denkens befinden. Daher ſcheint es nun ziemlich nahe zu liegen, daß man verſuche den entgegengeſezten Weg einzuſchlagen. Nämlich ſtatt eine Wiſſenſchaft des Wiſſens aufzuſtellen in der Hoffnung, dadurch von ſelbſt dem Streite ein Ende zu machen, gelte es nun eine Kunſtlehre des Streitens aufzuſtellen in der Hoffnung, dadurch von ſelbſt auf gemeinſchaftliche Ausgangspunkte für das Wiſſen zu kommen. Ein Standpunkt, von welchem aus allerdings die alte Philoſophie ſchon einmal ihren Lauf begonnen hat, den ſie aber zu zeitig ſcheint verlaſſen zu haben; wie denn der menſchliche Wille ſehr leicht auf jedem Gebiet, wo es etwas zu wagen giebt aber auch zu gewinnen, das ſichrere aber minder ſcheinbare aufgiebt gegen das glänzendere wiewol unſichrere. Und alle dieſe Verſuche das Wiſſen als Syſtem darzuſtellen treiben ihr Geſchäft durch Wageſäze, und wollen auf ſolchem Wege ein ſtabiles Wiſſen erwerben, das man am Ende auch wol ohne Liebe muß beſizen können, lieber, als daß ſie ſich mit dem begnügen, was in der urſprünglichen Bezeichnung dieſer Thätigkeit als Wiſſensliebe ausgeſprochen iſt, welcher Ausdrukk hingegen auf unſerem Standpunkt vollkommen einheimiſch. Denn die angeſtrebte Kunſtlehre kann keinen andern Ausgangspunkt haben, als das Wiſſenwollen, weil dieſes unfehlbar zuerſt denen gemeinſam iſt, welche auf unſerem Gebiete Streit führen, daß ſie wiſſen wollen.

Ein die bisher gegebenen §§. kurz andeutendes Blatt giebt noch

§. 6. Die Geſammtaufgabe der Dialektik zerfällt in die beiden, zu wiſſen, was in jedem reinen Denken lediglich vermöge des Wiſſenwollens iſt, und zu zeigen, wie von jedem Punkt aus in der Annäherung zum Wiſſen fortgeſchritten werden kann.

wozu auch dieſes gehört, was ein ihm anliegender Zettel anmerkt

Sie muß zurükkgehen auf das, was jeder, der das Wiſſen will, in Bezug auf das Denken vorausſezen muß, und dies iſt ihr regreſſiver (transcendenter) Theil. Dann aber hat ſie das Denken als ſolches, an der Form

des Denkens die Beschaffenheit des streitfreien aufzustellen, und das ist ihr formaler Theil.

Ein anderes enthält

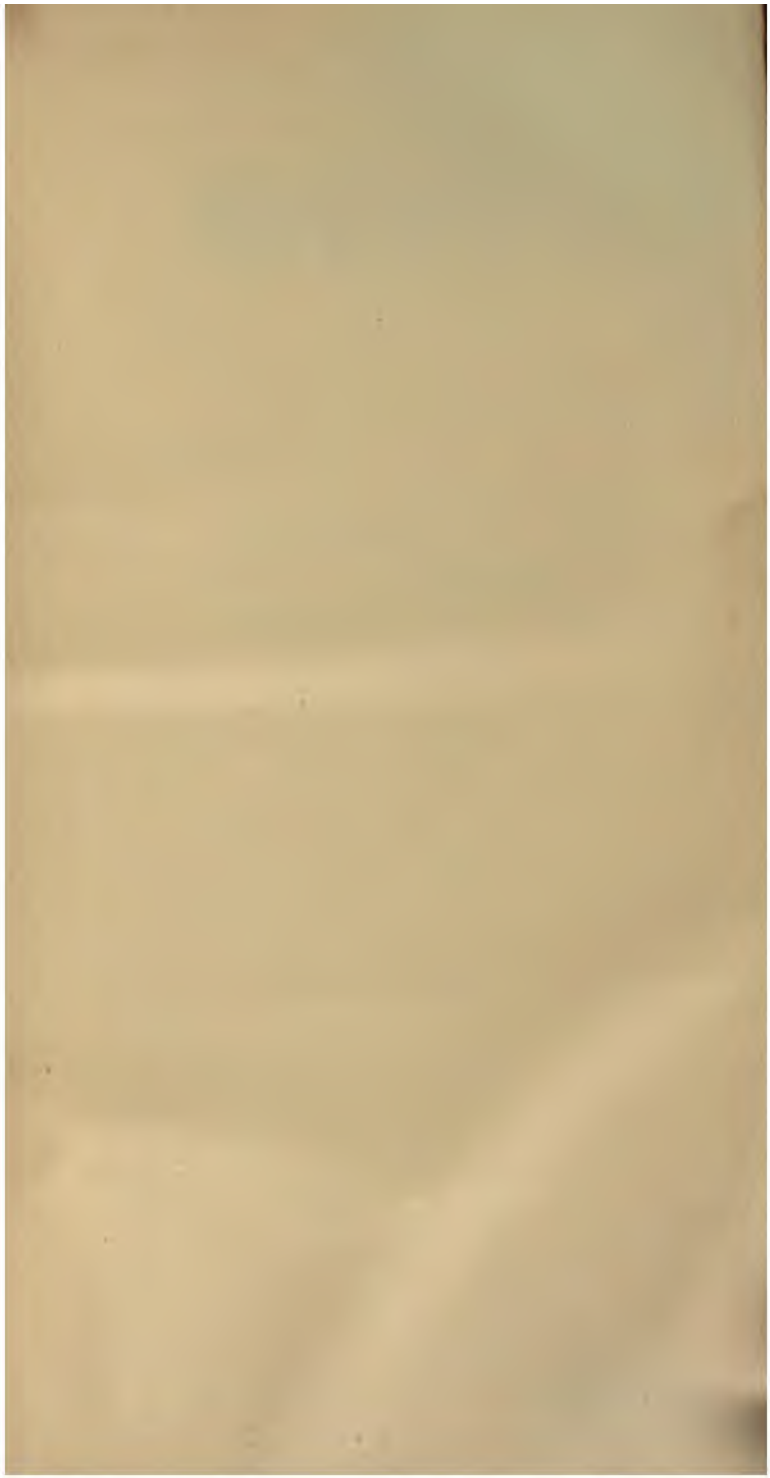
Einleitung. Hier ist der erste Hauptpunkt Definition von Dialektik und Umfang so wie Vollendung.

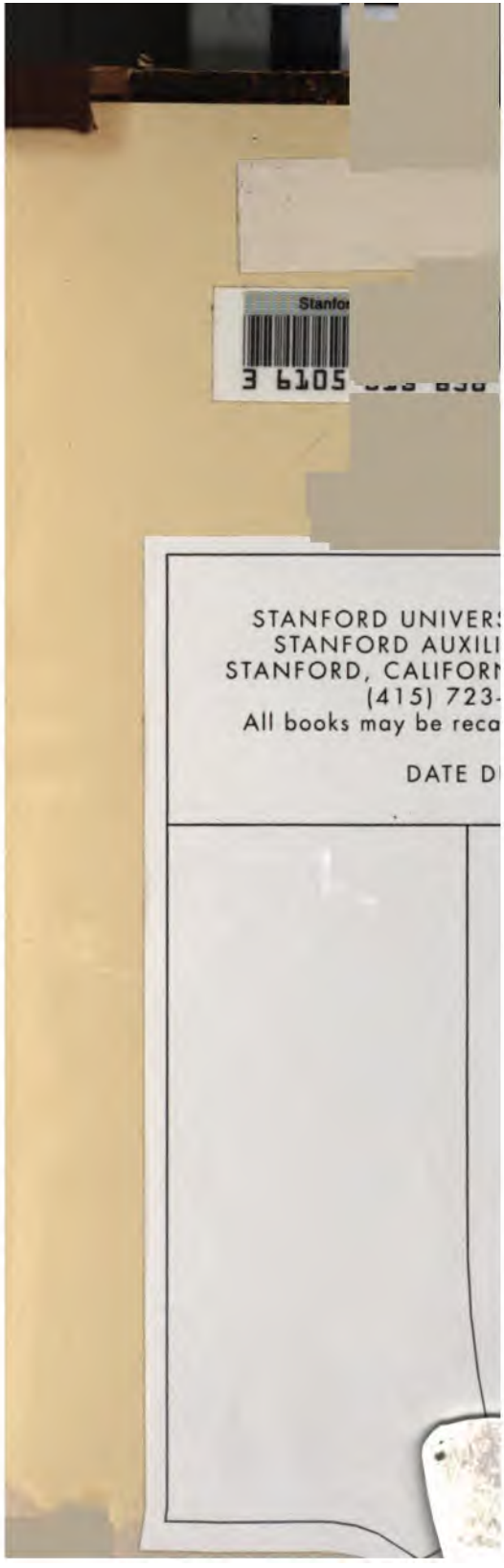
Das zweite ist Bestimmung des Gebietes des reinen Denkens.

Das dritte ist die gegenseitige Ableitung des transcendentalen und formellen.

Das historische gedenke ich sehr untergeordnet zu behandeln, (Plat. Aristot., am liebsten ungenannt, Skeptik und Dogmat. ꝛc.) wahrscheinlich nur als Anmerkung. Ueberhaupt wenig Hauptsäze, wenigstens in der Einleitung und im transcendentalen Theil.

Hätte also Schl. seine Einleitung vollendet: so würde er wahrscheinlich an §. 5. noch das herangebracht haben, was er aus §. 2. der Verarbeit noch nicht aufgenommen hatte, wie denn darauf die begonnene zweite Unterabtheilung des §. 5. ihren Anlauf zu nehmen scheint. Wie er weiter gegangen sein würde, um §. 6. einzuleiten, und was er diesem als Erläuterung würde mitgegeben haben, das mag sich jeder denken auf seine Weise; aber das ist deutlich, einerseits daß kein Anlauf hervortritt zu irgend etwas, das im wesentlichen nicht hier oder da auch der Text zusammengenommen mit den andern Beilagen schon enthielte, andrerseits daß nichts den früheren einleitenden Darstellungen wesentliches hier vermißt wird. Woraus wol mit Recht der Schluß zu ziehen ist, daß durch den Tod des geliebten Lehrers der Dialektik desselben schmerzlich ein anderes Mißgeschikk erwachsen ist, als das für sie freilich mehr als für irgend eine andere Disciplin zu beklagende, daß sie der Form nach auch die künstlerische Vollendung nicht erhalten hat, die, wie wir aus der lezten Beilage sehen, der Verfasser auch als Greis ihr wohl noch hätte geben können. Möge nur der Schmerz über das, was wir vermissen, uns die Freude nicht verkümmern an dem, was wir haben! —




Stanfo
3 6105
STANFORD UNIVERS
STANFORD AUXILI
STANFORD, CALIFORN
(415) 723-
All books may be reca
DATE D